

الدكتور محمد المهدي

الفكر الإسلامي في تطوره

الناشر: مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
القاهرة - ت ٩٣٧٤٧٠

الدكتور محمد الهبي

الفكر الإسلامي في تطوره

الناشر: مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - باجوين
القاهرة - ت: ٩٣٧٤٧٠

الطبعة الثانية

رجب سنة ١٤٠١ هـ - مايو سنة ١٩٨١ م

جميع الحقوق محفوظة

دار النشر للنشر للطباعة
٢٢ شارع سامي - ميدان رافو غلي
القاهرة - تليفون ٣٠٥٥٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

* ان بعض الذين يشتغلون بالفلسفة الاسلامية يرونها فقط في مجال ما تفرز عن الافريق ، او ما اثر عن الفلسفة الشرقية . وتبعاً لذلك يرون الفكر الاسلامي هو ذلك الفكر الذي عالج قضايا الفكر الدخيل في العصر الوسيط ، سواء بالملازمة بينه وبين مبادئ الاسلام ، او برفضه كلياً او جزئياً .

وما عدا هذا الفكر للمسلمين يدخل في نطاق « الفكر الديني » : في مجال الدفاع عن العقيدة ، او مجال الفقه وتكييف أحداث الحياة الانسانية واعدادها للطابع الاسلامي ، عن طريق الاجتهاد .

ولكن هذه النظرة للتفكير المسلمين تقصر عن ان تسع تاريخ الفكر الاسلامي ، اذا ما عرف هذا الفكر من واقعته وانه : الفكر الذي يحافظ على نتيجة الايمان بالاسلام ، وقيمة المبادئ التي جاءت بها رسالة الاسلام للانسان في حياته الفردية او في مجتمعه مع غيره .

فقد يرى هذا الفكر حرصه على بقاء هذه القيمة للايمان في : مواجهة الفكر الدخيل ، وتحليل عناصره وتقييمها . وقد يرى هذا الحرص في : التكثيف عن « الضعف » الداخلي في اتجاه المسلمين وانحراف مذاهبهم ومدارسهم ، واختلاف احزابهم . والفكر الدخيل في وقت قد يكون له طابع وهدف ، وفي وقت آخر لاحق قد يكون له طابع وهدف يختلف فيها عن ذي قبل . والضعف الداخلي في اتجاه المسلمين ومذاهبهم قد يكون لعوامل معينة في زمن ، تأتي عوامل اخرى بديلة عنها في زمن آخر .

ولذا : فالفكر الاسلامي فكر مستمر لا يتوقف عند حتبة معينة من الزمن ، ولا عند مفكرين معينين في جيل من الاجيال .

فان واجه الايمان بالاسلام الفكر الاغريقى والفكر الفارسى او الهندى
فى وقت ما بالأمس ، فانه يواجه فى وقت آخر بعده : الفكر العلمانى
الصليبي ، والفكر الاحادى الماركسى اليوم .

وان واجه هذا الايمان الضعف الداخلى الذى كان يتمثل فى الخصومة
المذهبية والطائفية بين المسلمين أنفسهم ، فانه يواجه اليوم ضعفا داخليا
آخر يتمثل فى « تبعية » تتمثل فى خصومة مذهبية وطائفية كذلك ، ولكن
لغير المسلمين .. لأعداء الاسلام .

✽ ولذا فالفكر الاسلامى عهود ومراحل . وفى كل عهد او فى كل مرحلة
له قضايا وله رجال . وأى عهد وأية مرحلة تختلف عن عهد سابق أو عن
مرحلة أخرى قبلها .

وهذا الكتاب : « الفكر الاسلامى فى تطوره » قصد به القاء نظرة
على مراحل هذا الفكر ، واعطاء صورة لوجوده وامتداده الى اليوم الذى
نعيش فيه الآن .

وهو اذ يبرز فى بعض فصوله مواجهة التفكير لدى المسلمين للفكر الدخيل
على أمتهم ودينهم ، ويوضح فى بعض فصوله الأخرى مواجهة هذا التفكير
للضعف الداخلى الناشئ عن الخصومة المذهبية الطائفية .

وبهذا وذاك يوصل حلقات التفكير عند المسلمين بعضها ببعض ، وان
اختلف موضوع التفكير وتعددت أو اختلفت العوامل التى تضطر وتدفع اليه .
وبهذا الوصل بين حلقات التفكير ينير هذا الكتاب الطريق لقارئ
الفكر الاسلامى ولدارسه ايضا ، نحو هدف الفكر الاسلامى منذ نشأته ،
ونحو غدم الوقوف بتاريخ هذا الفكر عند حقبة معينة من الزمن ، أو عند
مجموعة خاصة من المفكرين ، ينتسبون فى تفكيرهم الى موضوع خاص .

وبهذا الوصل كذلك اذا اعتبر الفكر الاسلامى فى لقائه أو فى مواجهته
للفكر الاغريقى ، وللفكر الفارسى والهندي ، على عهد العباسيين فلسفة
اسلامية ، فانه اليوم فى مواجهته للفكر الأوروبى العلمانى ، أو للفكر الآخر
الماركسى اللينينى يعتبر أيضا فلسفة اسلامية ، وفلسفة اسلامية معاصرة .

كذلك — بهذا الوصل — اذ اعتبر نقد ابن تيمية في القرن السابع الهجرى ، والحركات الاسلامية الأخرى بعده التى تأثرت به ، لضعف المسلمين الناشئ عن الحزبية الفكرية ، والخصومة الطائفية والمذهبية ، فلسفة اسلامية ، فان نقد « التبعية » للغرب أو للشرق اليوم ، وللكتلة الاستعمارية الرأسمالية ، أو للكتلة الاستعمارية الماركسية الشيوعية ، يعتبر فلسفة اسلامية ، وفلسفة اسلامية معاصرة . اذ هذه التبعية أيضا ضعف ناشئ عن تحزب فكرى وخصومة طائفية ومذهبية ، كذلك الضعف على عهد ابن تيمية .

وطالما كان الفكر الاسلامى — كما يحاول الكتاب أن يعرضه — هو فكرا للحفاظ على الايمان بالله والقيم الاسلامية . فتأييد هذا الحفاظ ، أو نقد ما يضعفه أو يواجهه فى تحد من أسباب ، هو فكر اسلامى : فى عهد مضى ، أو فى حاضر ، أو فى آت .

والله الموفق ، والمعين ، وعليه توكلت واليه أنيب .

محدد البهى

مصر الجديدة فى ربيع الأول سنة ١٣٩٠هـ

مايو سنة ١٩٧٠م

تَمْهِيد

الفكر الاسلامي هو المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الاسلام
بحسب مصادره الأصلية : للقرآن ، والسنة الصحيحة :

١ - اما تفقها واستنباطا لأحكام دينية في صلة الانسان بخالقه في
العبادة ، او في صلة الانسان بالانسان في المعاملات ، او لمعالجة أحداث
حدثت ، لم تعرف بذاتها في تاريخ الجماعة الاسلامية - على عهد الرسول
صلى الله عليه وسلم وعهد صحابته رضوان الله عليهم - او تبريرا لتصرفات
خاصة صدرت وتمت ، او تصدر تحت تأثير عوامل أخرى .

٢ - واما توفيقا بين مبادئ الدين وتعاليمه من جانب ، وفكر (١)
أجنبية دخلت الجماعة الاسلامية من جانب آخر ، بعد أن قبلت هذه الفكر
كمصدر آخر للتوجيه .

٣ - او دفاعا عن العقائد التي وردت فيه ، او ردا لعقائد أخرى
منلوئه لها ، حاولت أن تحتل منزلة في الحياة الاسلامية العامة ، لسبب
او لآخر .

... الى غير ذلك من الدوافع والأسباب التي تدعو الى اعمال الفكر في
المحافظة على الطابع الاسلامي . كما يراد له ان يكون او يبقى ذا صبغة
اسلامية .

وهذه المحاولات العقلية لم تبدو كظاهرة عامة في الجماعة الاسلامية
الاولى ايام الدعوة الى الاسلام في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ،
ولا في عهد الخلفاء الراشدين من أصحابه . بل شغل هذا الوقت ، أو
اشتغل فيه المسلمون بنشر الدعوة وتمكين الجماعة الاسلامية من الاستقرار ،
وارساء الحياة الاسلامية فيها على مبادئ القرآن والسنة الصحيحة :

—————

(١) بكسر الفاء وفتح الكاف وكسر الراء .

بالتطبيق العملي لأوصايا الإسلام ، وعدم الانفكاك عن الأسلوب الذي ألزم به الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه في تصرفاته .

ولكنها (أى هذه المحاولات) وضحت — كظاهرة عامة — يوم أن أخف إيمان المسلمين بالإسلام ، وشغلت الحياة الدنيا ركننا فسيحا في قلوبهم ، واضطروا من أجل ذلك إلى الملازمة بين إسلامهم كدين وعقيدة ، وبين تصرفاتهم في هذه الحياة تبعاً لمنزلة هذه الحياة الدنيا التي صارت إليها في تقديرهم ، بعد أن كانت الدنيا كلها على هامش حياة السلف من قبلهم . . بدت هذه الظاهرة في الربع الأخير من القرن الأول الهجري ، وأصبح منذئذ يؤرخ لفكر إسلامي ، ولاتجاهات فكرية إسلامية مختلفة .

ومنذ ذلك الوقت حتى الآن قطع الفكر الإسلامي مرحلتين . ونعيش الآن نحن في الثالثة .

* قطع المرحلة الأولى : وهي مرحلة التكوين . وفيها تكونت اتجاهاته الأساسية ، ومدارسه المختلفة :

فتكونت مذاهب العقيدة ،

ومذاهب الفقهاء ،

ومدارس الصوفية ،

ومدارس الفلسفة ،

ومذاهب التفسير للقرآن الكريم ،

كما تكونت واتسعت الفجوة بين الشيعة والسنة .

وترجع العوامل التي ساعدت على تكوين هذه الاتجاهات الفكرية جميعها إلى :

أولاً : إلى تأثير الأحداث المحلية ، والانقلابات الداخلية . فقد عاون هذا العامل على تأسيس مذاهب العقيدة في « الإمامة » . وراينا رأياً :

(١) للخوارج (بزعامة الأشعث بن قيس) ،

(ب) والشيعة الزيدية والامامية ، والغلاة أو الاسماعيلية الباطنية ،

(ج) والمحايدين ، كعبد الله بن عمر ، وسعد بن أبي وقاص ،

(د) والمرجئة ، كفيلان الدمشقي ،

ثم رأينا المدرسة الاعتزالية ،

والصفاتية أو الأشعرية ،

.. كل واحدة منها تدلى برأيها في الإمامة ، كما تدلى بالرأي في

بقية المسائل الأصولية والاعتقادية .

وثانيا : إلى تسرب الفكر الأجنبي الوثني المصري (في الاسكندرية) ،

والديني الشرقي : البوذي ، والبرهمي ، والزرادشتي ، والمائوي المسيحي ،

واليهودي ، والفلسفي الاغريقي .

وهذا الأخير أحدث :

(١) المذاهب الفلسفية ، التي منها :

١ — الاتجاه الفلسفي لما بعد الطبيعة ، وهو الذي يمثله ابن سينا في المشرق ، وابن رشد في المغرب .

٢ — والاتجاه الفلسفي الطبيعي ، الذي يمثله أبو بكر الرازي .

٣ — والاتجاه الفلسفي الاثراقي الذي يمثله السهروردي المقتول .

(ب) ... كما ساعد على نشأة :

١ — التصوف الزهدي ، الذي يمثله الحارث المحاسبي .

٢ — والتصوف الفلسفي ، الذي يمثله الغزالي .

٣ — والتصوف الهندي المسيحي الأفلاطوني الحديث ، الذي يمثله ابن عربي . وابن سبعين ، والحلاج .

وثالثا : إلى مواجهة أحداث الحياة ، وتطور المجتمع الاسلامي :

من مجتمع بسيط إلى مجتمع حضاري مركب ،

ومن سياسي محلي إلى سياسي عالمي أو دولي .

وهذا العامل كون مدارس للفقهاء المختلفة التي تتوزع : بين أصحاب الحديث ، وهم أهل الحجاز :

- ١ — أصحاب مالك بن أنس .
 - ٢ — وأصحاب محمد بن إدريس الشافعي .
 - ٣ — وأصحاب سفيان الثوري .
 - ٤ — وأصحاب أحمد بن حنبل .
 - ٥ — وأصحاب داود بن علي بن الأصفهاني الظاهري .
- وهؤلاء جميعا يقدمون الخبر عن الرسول عليه الصلاة والسلام على القياس الجلي والخفي . ويروى عن الشافعي قوله :
- « إذا وجدتم لى مذهباً ، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبى ، فاعلموا : أن مذهبى ذلك الخبر » .

... وأصحاب الراى ، وهم أهل العراق ، أصحاب أبى حنيفة النعمان . ابن ثابت .

وهؤلاء ربما يقدمون القياس الجلى على أخبار الآحاد التي تنسب اليه عليه الصلاة والسلام ، اذ يروى عن أبى حنيفة قوله :

« علمنا هذا رأى ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن قدر على غير ذلك ، فله مارأى ولنا مارأينا » .

وتفاعل الفكر الاسلامى مع أحداث الحياة الانسانية فى الجماعة الاسلامية قانون عام تخضع له أية جماعة انسانية ، كما يخضع له الفرد نفسه :

فيما وقع فيها من خلاف حول الرئاسة العامة للدولة ، وما تسرب اليها من فكر (١) انسانية ، وتعاليم دينية دخيلة — يقع ويتسرب مع أية جماعة انسانية ، متى توافرت الظروف التي تساعد على وقوع ذلك .

وتطور الحياة نفسها من بسطة الى معقدة ، ومن محدودة الجوانب

(١) بكسر الفاء وفتح الكاف وكسر الراء .

الى كثرة الجوانب — مبدأ يقضى به التوسع والخروج عن عزلة الحياة
الضيقة لآية جماعة نمت وتزايدت .

والعامل الأول من هذه العوامل الثلاثة المجددة للفكر الاسلامى فى المرحلة
الأولى — وهو تأثير الأحداث المحلية والانتقالات الداخلية — ان كان صاحب
اثر سلبى على وحدة الجماعة الاسلامية ، ومال بالجدل العقلى الى خصومة
انحرف فيها طرفا الخصومة عن حد الاعتدال ، وعن مقاييس المنطق
الانسانى ، والمعايير السليمة الواضحة للدين والتدين . . فان العامل الثانى ،
وهو تسرب الفكر الأجنبية الدينية والفلسفية ، قد اظهر فى وضوح قبول
الاسلام لتحدى هذه الفكر ، ولم تستطع ان تفرض عليه توجيهها الخاص .

والعمل العقلى الفلسفى للمسلمين يبرهن :

اما على هضم الاسلام لهذه الفكرة وادخالها فى محيط تعاليمه .
واما على وهنها (أى وهن هذه الفكر) وعدم استطاعتها الوقوف أمام
اختبار العقل الصحيح .

وهذا يدل من جانب آخر على : ان الاسلام يستطيع ان يواجه أية
ثقافة فكرية انسانية دون أن يخشى عليه ، طالما وجد من المنتسبين اليه
من يستطيع فهمه فى أصوله وغاياته .

وكذلك الشأن بالنسبة للعامل الثالث ، وهو مواجهة أحداث الحياة
وتطور المجتمع الاسلامى ، فان تفاعل الاسلام مع هذا العامل كان تفاعلا
خصبا منتجا . ويرهن على مرونة الاسلام فى مبادئه بفضل الاجتهاد ،
وعلى سعة استيعابه للمستجد من مشاكل الحياة :

فالفقه الاسلامى تدل كثرة مذاهبه ومدارسه على سعة محاولة لتكييف
الأحداث من وجهة نظر الاسلام .

والخلاف الذى بينها فى اعتبار بعض اصول التفقه والمراجع التى ترد
اليها احكام الحوادث ، لم يكن الا خلافا ناشئا عن رغبة المختلفين فى
ضرورة الحرص على بقاء الجماعة الاسلامية آخذة بالاسلام فى منهاج
حياتها اليومى :

مقتديم الخبر والرواية على القياس ،

أو تقديم القياس على خبر الآحاد — وهو الخلاف الذى بين أهل الحديث وأصحاب الرأى فى المدارس الفقهية — بهدف من الطرفين المختلفين فى التقدير على هذا النحو الى عدم افلات حدث من الأحداث من أن تكون له صبغة اسلامية .

فخبر الآحاد — لأنه آحاد — لايزيد فى قيمته الحجية فى واقع الأمر على قيمة الحاق أمر لم ينص على حكمه بأمر آخر نص على حكمه فى الكتاب أو السنة الصحيحة المعتمدة ، وهو مفاد القياس .

كما يدل استيعاب جوانب الحياة المختلفة على مدى تفاعل الاسلام مع مبدأ تطور الجماعة الاسلامية كجماعة انسانية :

فلم يقف عند حد تحديد شأن عبادة المخلوق لخالقه ، والكيفية التى تؤدى بها هذه العبادة . بل تجاوز ذلك :

الى علاقة الأفراد بعضهم ببعض كرعية ،

وعلاقتهم بمن يقوم على ولايتهم كراع ،

وعلاقته بهم كاخوان له فى الاسلام ،

ثم علاقة الجماعة الاسلامية فى الاسلام فى جملتها بجماعة أخرى اجنبية لاتدين بالاسلام .

واستطاع المجتهد الاول — وأصحاب المذاهب الفقهية ، أن يوجّدوا أنواعاً متعددة من الفقه ،

وأصبحوا يعرضون فى ندواتهم وتوالييفهم :

لفقه العبادة ،

بجانب فقه العقود ،

وفقه التجارة والاقتصاد ،

وفقه الأسرة ،

وفقه التركات وتوزيعها ،

وفقه العقوبات ،

وفقه الظروف الاستثنائية أو فقه المصالح المرسلة ،

وفقه الحرب والأسر ،

وفقه الهجوم والدفاع ، وهو فقه الجهاد .

كما تعرضوا لتصفية بعض النظم الاجتماعية السابقة على الاسلام :
كنظام الرق ،

أو لتقييدها : كنظام الزوجية .

... وهكذا في هذه المرحلة نجد تفكير المسلمين قد تفاعل مع الحياة التي يعيشون فيها ، ونجد المسلمين قد صاغوا جوانب حياتهم المختلفة صياغة اسلامية ، مع سلبية في بعض هذه الجوانب ، وإيجابية واضحة في البعض الآخر . شأن كل جماعة انسانية في تبلور حياتها من مبدأ ، أو فكرة ، أو عقيدة ارتضتها لنفسها كأساس في التوجيه بها .

* وقطع الفكر الاسلامي المرحلة الثانية ، وهي مرحلة اعادة بناء المجتمع الاسلامي .

وفي هذه المرحلة :

استخلصت أسباب الضعف ، وعوامل تمزيق الوحدة الاسلامية .

كما حددت من جانب آخر عوامل التقريب ، واعادة التماسك من جديد .

وترجع عوامل اضمحلال الفكر الاسلامي في هذه المرحلة التي دفعت الى التفكير في اعادة البناء من جديد :

أولاً : الى الأثر السلبي لمذاهب الفكر الاسلامي في المرحلة السابقة .
هذا الأثر الذي جاء :

نتيجة لحال الانحدار نحو الضعف الذهني ،

والتعصب في غير احتياط ،

والانفراط في التقليد والغاء الشخصية الانسانية المتأخرة ،

والجنوح بتعاليم الاسلام الى ما هو بعيد عن الاسلام .

وثانيا : الى اثر الاعتداء الذي قام به التتار من الشرق ، والى غزاة الصليبيين من الغرب .

أما العوامل التي رآها اصحاب الدعوة الى اعادة بناء المجتمع الاسلامي فانها ترجع :

أولا : الى اضعاف التعصب لمذاهب المرحلة السابقة ومدارسها المتنوعة .
وثانيا : الى فصل مالميس باسلام مما هو اسلام ، عن طريق الرجوع الى القرآن والسنة الصحيحة ، واعتبارهما اساسا للرأى في ذلك ، وفق طبع احداث الحياة بطابع اسلامي .

وهذا العامل الثاني يستدعى :

اضعاف « التقليد » من جهة ،

والدعوة الى « الاجتهاد » من جهة أخرى .

وقد حمل لواء الحركة الفكرية في هذه المرحلة الثانية :

١ — محمد بن تيمية ، وتلميذه ابن قيم الجوزية .

٢ — ومحمد بن عبد الوهاب ، كمقدر لحركة ابن تيمية وحريص على صيانتها .

٣ — ومحمد بن علي السنوسي الكبير ، كداعية الى الرجوع الى القرآن والسنة ، وتخليص الفكر الاسلامي من مظاهر ضعفه وركوده .

٤ — وعثمان بن محمد بن فودي (١٢٣٢هـ — ١٨١٧م) الداعي الى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة في غرب افريقيا .

* أما المرحلة التي لم يزل الفكر الاسلامي يعيش فيها حتى الآن : في تحد وصراع ، فهي :

تلك المرحلة التي ظهر فيها الاستعمار الغربي والاستعمار الشرقي ويحاولان السيطرة على توجيه المسلمين فيها .

وفي هذه المرحلة الراهنة الحرجة يتجه الفكر الاسلامي مرة الى تأييد الاستعمار ، او على الأقل يتجه الى الولاء له .

وبدا هذا الاتجاه في بحوث بعض زعماء « الاصلاح » في الهند ، وفي مقدمتهم السيد احمد خان .

كما بدا في نشأة بعض المذاهب الدينية الجديدة داخل الجماعة الاسلامية كمذهب الاحمدية الذي تفرع عنه فيها بعد مايسى « بالقاديانية » . وبالإضافة الى هذا وذاك بدا هذا الاتجاه كذلك :

في دراسة المستشرقين للاسلام ، وتصدير هذه الدراسة الى المسلمين وتقديمها اليهم في صورة بحوث او في صورة توجيه جامعي ، او تنوير عام .

كما بدا في استجلاب الفكر الماركسي اللينيني ، و « الماوى » وتقريبه الى الاسلام باسم الثورة الاجتماعية و « التقدمية » نحو : ديكتاتورية الطبقة العاملة العالمية .

واتجه الفكر الاسلامي مرة اخرى في هذه المرحلة الى مقاومة الاستعمار الغربي والشرقي ، ومقاومة تلك المذاهب والبحوث الفكرية الاسلامية التي خلقها لمعاونته في تمكين سلطاته في رقعة البلاد الاسلامية .

وبدا هذا الاتجاه في حركة جمال الدين الأفغاني .

ثم في حركة الشيخ محمد عبده ومدرسته الإصلاحية بعده .

ثم في دعاة آخرين بعدهما — كاقبال وغيره — لتوضيح خطر الاتجاهين على الاسلام والمجتمعات الاسلامية .

منذ بداية القرن العشرين أخذ التفكير الاسلامى اما :

طابع « التجديد » ،

او طابع الاصلاح الدينى .

دون ان تكون للحركة « التجديدية الفكرية » الآن صلة مباشرة بمعاونة الاستعمار ، على نحو ماكان الاتجاه الفكرى الذى قام طول نصف القرن. الأخير بمساندة الاستعمار وطبع نفسه بطابع « التجديد » أو « الاصلاح » وهو اتجاه السيد أحمد خان ، ومذهب الاحمدية فى الهند .

فقد قام كلاهما لخدمة الاستعمار ، ولكنه غطى هذا الهدف باسم التجديد والاصلاح .

ومع كون حركة التجديد فى الفكر الاسلامى فى هذا القرن العشرين. لم تكن باملاء الاستعمار الغربى مباشرة ، غانها مع الأسف الشديد تعاونه على ازدياد نفوذه لأنها تريد اما للفكر الغربى ونظرته الى الاسلام ، او للفكر الغربى الطبيعى ونظرته المادية فى الحياة .

وبذلك تعتبر (هذه الحركة التجديدية) من حيث الأثر السلبى على « القيم الاسلامية » استمرار لاتجاه معاونة الاستعمار المكشوفة فى القرن الماضى ،

بل كانت فى سلبيتها أشد وأقسى على هذه القيم ، لأنه لم يتصل بهـ اتهام معاونة الغرب المستعمر ، كما صاحب هذا الاتهام حركة التجديد الماضية .

ودراسة الفكر الاسلامى فى هذه المراحل الثلاث تعنى قبل كل شىء بيان العوامل الايجابية ، والأخرى السلبية ، التى لها اثر مباشر اما فى قوة المسلمين. ودفعهم الى الأمام ، او فى ضعف المسلمين وتمزيق كتلتهم ، وابعادهم عن سيادة أنفسهم على أنفسهم .

الفصل الأول

تقييم الفكر الإسلامى فى مرحلته الأولى

فى جانب الفقه :

١ — ان الفكر الإسلامى فى جانب التفقه يدل على قدرة وبراعة عقلية ،
ويدل أيضا على أصالة فى الفهم ورجاحة فى الوزن ، وعلى خطوات فسيحة
فى البناء .

ولو لم يصر التفقه الى تعصب ، ولو لم تصل تلك الأصالة فى الفهم الى
عتقيد جارف — لما وقفت حركة البناء الفقهية ، ولما وقعت بعد هذا الوقوف
تلك الانفصالية ، فى حياة المسلم : بين سلوك يأخذ مجراه تحت تأثير ظروف
الحياة نفسها ، وبين الإسلام الذى تجسدت روافده بحيث لم تعد تسير مع
السلوك جنبا الى جنب ، أو بحيث لم تعد تمنح الانسان المسلم المساعدة فى
التوجيه فى سلوكه وفى طبع هذا السلوك بطابع اسلامى .

هذه « الانفصالية » دعت بعض علماء المسلمين الى أن يطلبوا الى
المسلمين العودة الى أوضاع الحياة قبل هذه الانفصالية والوقوف عندها ،
وبذلك تنقطع صلتهم بقوانين الحياة فى التطور وفى البقاء للأصلح فى ملائمة
نفسه مع أحداث الحياة .

وهؤلاء هم الذين يصفون الجديد بأنه « بدعة » . وهذا خلف ، وضد
حياة الانسان نفسه .

بينما هذه الانفصالية ذاتها دعت بعض مؤرخى الأجانب للحكم على الفقه
الإسلامى بالافلاس ، أو بالتأزم . وكلاهما دليل على أن امكانياته محدودة ،

وأنها انتهت ، واستنفدت عند حد معين في تاريخ الجماعة الإسلامية ، ولم
تستطع بعد هذا الحد المعين الآن أن تقدم المعنوية الضرورية .

هذا وذاك في حين : أن نفرا ثالثا من علماء المسلمين لم ير واحدا من
الرايين السابقين ، بل يرى أن هذه « الانفصالية » التي وقعت منشؤها :
طغيان التعصب للمذاهب ، وعدم الاتفكك عن التبعية المطلقة . فحال هذا
الطغيان دون اتخاذ موقف حر يعود بالاسلام الى مرونته . وبذا يمكن له
أن يستوعب الجديد من الأحداث ، ويمكن له أن يستمر كذلك في تقديم المعونة
التي كان يقدمها فيما مضى ، يوم أن كان هناك مهقف حر أو ما يسمى
« بالاجتهاد » .

... وهذا نفر الثالث هو صاحب التفكير الاسلامي في مرحلته
الثانية وهي مرحلة اعادة بناء المجتمع من جديد .

* * *

في جانب التفلسف :

٢ — أما الفكر الاسلامي في جانب التفلسف فيقوم على انه فكر حاك
ومردد للفكر الدخيلة ، وبالأخص الاغريقية منها ، دون أن يقدم جديدا ، أو
حتى دون أن يهضمه .

وبما هذه المعارضة للفكر الاغريقي التي يتزعمها الغزالي الا آية على
أن العقلية الاسلامية لم تفهم صنعة العقل الآري ، ممثلا في التراث الفكري
اليوناني .

وهذا الرأي ينادى به بعض علماء الغرب من المستشرقين في نقدهم
للفلسفة الاسلامية .

ولكن في واقع الامر : عدم بناء الفكر الاسلامي جديدا في الفلسفة
الاغريقية الالهية ، أي عدم اضافته حلقات الى ما خلفه الاغريق فيها :
لا يعود الى وقف العقلية الاسلامية عند حد الحكاية والتقليد دون
الأصالة والبناء .

كما لا يرجع الى عدم هضم هذا التراث الفكري ،

بل يرجع الى أنه قد تكشف لهذه العقلية الاسلامية بعد الدراسة ان هناك فجوة بين بعض فكر هذا التراث وبين مبادئ الاسلام .

فالذين احتضنوا هذا الفكر من المسلمين استنفدوا صنعتهم العقلية في التوفيق والملاحة بين الجانبين ،

والذين رفضوه منهم قصروا تفكيرهم على اظهار نقائصه وبيان بطلانه من وجهة المقاييس العقلية في المرتبة الأولى ، ثم من وجهة الاسلام في المرتبة الثانية .

فكتاب : « مقاصد الفلسفة » للغزالي الذي يجعله تهييدا لكتابه : « تهافت الفلاسفة » . . يوضح في غير لبس : مدى فهم الغزالي للفكر الاغريقي ، ثم مدى فهمه ايضا لعملية التوفيق التي قام بها المسلمون .

فتناقض الفكر الاغريقي في كثير من آرائه لبعض تعاليم الاسلام وجهت العقلية الاسلامية وجهة اخرى ، غير وجهة البناء والاضافة . وهي وجهة التوفيق ، أو النقد .

ولو أن العقلية الاسلامية لا تملك استطاعة التفكير الفلسفي لما كان لها انتاج يؤثر : سواء في عملية التوفيق ، أو في عملية النقد . فكلتاها عمليتان تدلان على العقل الذي يباشرهما عقل فلسفي يستطيع البناء ، ان دعت ظروف الفكر الى البناء .

ويؤيد ذلك : أن العقل الاسلامي نفسه في مجال آخر غير مجال « الميتافيزيقا » والالهيات ، وهو مجال الرياضة والطبيعة — استطاع أن يكون عقلا بنائيا ومنتجا أصيلا .

لأنه في هذا المجال الآخر لم يجد الحرج الذي وجدته في المجال الالهي . وهو الحرج الناشئ عن القيمة الذاتية للتعاليم الاسلامية ، التي ادركها وبرهن على صحتها قبل نقل الفكر الدخيل الاغريقي الى اللغة العربية .

فكان من الطبيعي أن يفهم الفكر الدخيل في ضوء تلك القيمة الذاتية

للتعاليم الاسلامية ، وكان من الطبيعي كذلك قبل البناء في الفكر الفلسفي الدخيل : أن يوفق ، أو ينقد هذا الفكر ، عندما تبدو معارضته لشيء التزمت عقلا قبل ذلك ، وهو تعاليم الاسلام .

ويقول WILHELM DILTHEY في : كتابه *Gesammelte Schriften* (في الجزء الاول صفحة ٢٩٢ — طبع لبيتسج سنة ١٩٣٣) :

« وقد استخدم المسلمون المصطلحات الفلسفية اليونانية في علم الكلام ، واستخدموها في تنظيمه المنطق القديم وعلم المقولات . وقد تركز محيط الأفكار حول التصورات الدينية وجذبت نحوها نتفا من العلم اليوناني وأخضعتها لها .

وقد تغير الأمر لما اكتشف العرب — كمركز ثان للعمل العقلي — علوم اليونان الطبيعية ، وابتدأوا يبنون حولها دائرة من المعارف الطبيعية .

وقد أثرت حركة ترجمة العلوم الطبيعية الى العربية في الاستمرار في بناء العلوم الواقعية التي نشأت في مدرسة الاسكندرية ، وحافظت هذه المدرسة على عدم الخلط فيها ، كما كانت . .

والغرب مدين للعرب بدور الوساطة في نقل نظام الأرقام الهندية ، وفي توسيع نظام الجبر اليوناني » (ص ٢٩٣ — ٢٩٤) .

« وبلا شك قد هيأوا الأوامر بتقديمهم الخاص الى نشأة العلم الطبيعي الحديث :

فتوسعوا في الكيمياء عما وصلت اليهم من مدرسة الاسكندرية .

وأوجدوا عدة مستحضرات كيمياوية .

كما تقدموا في الرياضة واستخدموها كأداة للتقدير الكمي .

وما يقوله « ديلتاي » هنا يؤكد مذهبنا اليه ، من أن : عدم بناء الفكر الاسلامي في الجانب الالهي في الفلسفة الاغريقية يرجع الى التباين بينها

وبين تعاليم الاسلام ، وليس الى ضعف العقلية الاسلامية وعدم استطاعتها
التفلسف .

على ان هناك شيئا آخر وراء البناء أو وراء عدم البناء ، من العقل
الإسلامي ، في جانب الفكر الاغريقي ، هو :

ان تفلسف المسلمين في الجانب الالهي الاغريقي الذي انحصر في التوفيق
والملائمة بين آراء الاغريق من جانب وتعاليم الاسلام من جانب آخر ،
لم يفد الاسلام كدين ، كما لم يترك العقل الانساني يدرك الفكر الاغريقي
على حقيقته .

... لم يفد الاسلام كدين ، لان : معتقدات الدين في جانب الله سبحانه
وتعالى ، بشرحها شرحا فلسفيا اغريقيا أو بإمالة الفكر الاغريقي نحوها
ومحاولة صهر الطرفين في وحدة واحدة . . عقدت هذه المعتقدات ، واضحت
فهمها بعد التعقيد أو بعد تفلسف العقيدة ، وقفنا على طبقة من الناس
خاصة ، وهي طبقة العقلين الذين دربوا ذهنهم تدريبا خاصا على فهم
المشاكل الفلسفية الالهية القديمة ومشاكل القرون الوسطى :

ولم تترك هذه الملائمة العقل الانساني يدرك الفكر الاغريقي على
حقيقته . لانه صبغه ، بعد التفلسف القائم على التوفيق ، بصبغة دينية ،
منحته نوعا من القداسة تحول دون نقده ورؤيته كما هو . كما أضافت
اليه عناصر دينية أخرى ليس من السهل فصل بعضها عن بعض .

وبذلك بقي هذا الفكر فترة من الزمن يردد على هذا النحو من
الاشتباك .

في جانب التصوف :

٣ - اما التصوف الاسلامي فقد نال نوعه المتأخر استحسان الغرب من
جانب ، وسخط المسلمين عليه من جانب آخر .

كان التصوف زهدا ، فأصبح ضريا من ضروب الفلسفة . ثم مال الى
« وحدة » البراهمية و « حلول » المسيحية .

وهذا المآل الذى آل اليه هو موضع الاختلاف فى التقدير ، بين الاستحسان والتجريح .

أما استحسان علماء الغرب له لأنه يميل بالاسلام نحو المسيحية . فيبعد الاسلام عن مجال الحياة العامة . ويقصره على الدربة النفسية وما يسمى بالصفاء الروحى للفرد . فوق أنه يقرب الله بفكرة الحول الى الانسان على نحو تأليه عيسى المسيح وجعله طبيعة مزدوجة ، الهية الباطن ، وانسانية الظاهر .

وهذا ما ينشده الغرب ويبتغيه من الدين . اذ الدين فى نظره يعالج نفس الفرد ويضع أمامه المثل الأعلى للاقتراب منه .

هكذا يشرح الدين فى نظر الغرب اقتباسا من وضع المسيحية .

أما المسلمون فيرون أن فكرة الحول تنقض رسالة الاسلام فى وحدة الله وتنزيهه عن الحق وصفاته . وهى لكونها تستتبع فكرة « التناسخ » تجعل من الله موجودا منتقلا . وذلك يتنافى مع بعض صفاته تعالى كالبقاء والقيام بالنفس ،

فالمسلمون يرون الصوفية المتأخرة ضربا من تحريف الاسلام الى المسيحية المحرفة ، وهى مسيحية الحولية .

فى السياسة ونظام الحكم :

٤ — أما تفكير المسلمين فيما يتصل بالامامة او الرياسة فى الجماعة الاسلامية ففضلا عن كونه اتجه الى اتجاهين متقابلين تماما ، مما ينبىء عن أن العاطفة الانسانية كان لها أثر كبير فى تبلور الاتجاهين ، فانه صار :

الى انحراف واضح ، فى اتجاه ،

والى قسوة مرة واضحة فى الاتجاه الآخر .

أما الانحراف فقد صاحب الاتجاه الذى يرى وجوب حصر الامامة فى عائلة خاصة . فقد صار هذا الاتجاه — لا الى القول « بعصمة » الامام فقط مما يجعل الامام فى منزلة الرسول وفوق مستوى الانسان العادى —

بل الى اعتقاد ان روح الله تحل في الامام ، وان روح الله تنتقل من امام
لخفى الى امام وجد وانبتق .

وهذا هو منطق : الحلول ، والتناسخ . بل صار الأمر أشد انحرافا
حيث يجعل الامام الحق المطلق في الرأي الذي يستفتى فيه . ويعتقد بعد
ذلك من أتباعه بأن رأيه حجة ، لاتقل عن حجة القرآن نفسه .

واما القسوة فقد صاحبت الاتجاه المقابل الذي لايجب حصر الإمامة
في بيت معين . بل تكون حيث يوجد خيار المسلمين ، فقها وتدينا وخدمة
للاسلام والمسلمين .

فقد قسا أصحاب هذا الاتجاه في الحكم على أصحاب الاتجاه السابق ،
حتى على أولئك منهم — وهم الكثرة الغالبة — الذين لم يصيروا الى
نفس المصير الذي صارت اليه قلة منهم . وهم المسلمون : بغلاة الشيعة ،
او بمتطرفي التشيع .

والقسوة في الحكم صورة عامة على أصحاب الاتجاه وفيهم المعتزلة ،
أنت الى فجوة كبيرة في الجماعة الاسلامية بحيث أصبح العداء بين
الطرفين تقليدا ومذهبا .

وبذلك كاد الاسلام ينقسم الى قسمين ، او الى « دينين » :

دين « السنة »

ودين « الشيعة » .

والسنة هم أعداء الشيعة .

والشيعة هم أعداء السنة .

وهذا غلو من الطرفين : فليس أهل السنة هم أرياب مذهب معين ،
بل هم أهل « الحق » . والحق ليس دائما في طرف . وبذلك ، قد يكون
الشيعة من أهل السنة على هذا الأساس . كما قد يكون من يعرف بالسني
تقليدا بعيدا عن الحق في غير موضع مما رأى .

يقول ابن قيم الجوزية في كتابه شفاء العليل (١) :

وأهل السنة ، وحزب الرسول ، وعسكر الايمان لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء .. لا مع الأشاعرة ، أو الرافضة ، أو غيرها - بل هم مع هؤلاء غيما أصابوا فيه ، وهم مع هؤلاء غيما أصابوا فيه . فكل حق مع طائفة من الطوائف فهم يوافقونهم فيه ، وهم براء من باطلهم .

فمذهبهم (أى مذهب أهل السنة) جمع « حق » الطوائف ، بعضه الى بعض ، والقول به ، ونصره وموالة أهله من ذلك الوجه . ونفى باطل كل طائفة من الطوائف ، وكسره ومعاداة أهله من هذا الوجه .

فهم حكام بين الطوائف . ولا يقابلون بدعة ببدعة . ولا يردون باطلا بباطل . ولا يحملهم شنان قوم على ألا يعدلوا فيهم . بل يقولون فيهم الحق ، ويحكمون في مقالاتهم بالعدل والله سبحانه أمر رسوله أن يعدل بين الطوائف ، فقال :

« فلذلك فادع ، واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم » (٢) .

ان الخلاف حول الامامة أو حول نظام الحكم والرياسة في الدولة نشأ شخصيا وارتبط في أذهان المتخاصمين والمختلفين بشخص معين أو أشخاص معينين . وانتهى أمره الى الامعان في الارتباط بالشخص .

فشخص الخليفة قبل « على » كان محل خلاف في التقدير والأحقية . و « على » وسلسلته في النسب كانت محل خلاف في التقدير والأحقية .

... بينما الاسلام تركزت رسالته الأولى في نفع المؤمنين به نحو تجاوز الأشخاص الى المبادئ والسمو بهم من النظرة الى الكائنات المحسوسة الى النظرة الى الله وحده ، الذى « لاتتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » (٣) .

(٢) الشورى : ١٥

(١) طبع الخاتجى ص ٥١

(٣) الأنعام : ١٠٣

ان هذا الخلاف وما انتهى اليه كاد أن يرجع المسلمين الى عهد الوثنية التي حاربها الاسلام أشد محاربة . والوثنية من شأنها أن تفرق بين عابدي الوثن . لأنه غير محدود ، وغير محصور ، بل مايؤله الوثنيون كثير متعدد بالشخص وبالمكان .

مصدر هذا الخلاف ،

وكذلك ما انتهى اليه امر الفقه الاسلامي من عصبية ممقوتة ، وانصراف عن مصدر الاسلام نفسه وهو القرآن الكريم ،

وتركيز التقدير والتقدير للمؤلفين وللمؤلفات دون المبادئ والتعاليم القدسية كما احتواها كتاب الله ،

ثم ما أتى به الفكر الفلسفي من تعقيد في العقيدة ،

يما أتت به الصوفية المتأخرة من تحريف وتحويل الاسلام الى مسيحية بوذية ،

... كل هذا ، فضلا عن أنه فرق المسلمين الى شيع وأحزاب ، وندوات ومجالس ، آل بالاسلام الى نحو لم تأت به الرسالة الالهية ، وحول غايته الى غاية أخرى .

فبعد أن كانت غايته :

جمع الكلمة وقوة المؤمنين ،

ودفع السير قدما في الحياة ،

... أصبحت غايته : ما آل اليه :

من تفريق الكلمة وضعف المؤمنين به ،

ودفع الى الركود والاستذلال والاستجداء من أجل العيش في الحياة ، وأصبحت رسالة المسلمين : أن يعيشوا على أي وضع ، بدل أن كانت رسالتهم جهادا في سبيل الله ، وهو سبيل الحق وخير الانسانية :

وبهذا المصير تمهد الجو لظهور فترة أخرى من فترات التفكير الاسلامي .

ولابد أن تكون فترة مغايرة للفترة الماضية :

في طابعها ،

وبواعثها ،

وغايتها .

وعلى اثر هذا نشأت فترة التفكير لاعادة بناء المجتمع الاسلامى ، وردده الى وحدته وقوته .

* * *

الفصل الثاني

إعادة بناء المجتمع الإسلامي

تمهيد :

إذا كان الفتح الإسلامي قد انتهى بانتهاء القرن الأول الهجري — واستقرت بذلك الامبراطورية الإسلامية في الشرق والغرب — فنهاية القرن الثالث الهجري تعتبر النهاية الزمنية لاستقرار الفكر الإسلامي وتكامله . على معنى أن كل الاتجاهات الفكرية ، ومدارس الرأي المختلفة في : الفقه ، والعقيدة ، والتصوف ، قد وضحت وتميز بعضها عن بعض ، وعرف لها أنصارها وأتباعها ، ورسمت لها خطوط الجدل والنقاش ، وأصول الاستنباط ، ومناهج الشرح والتوفيق . . الى غير ذلك مما يتصل بتحديد الفكر في مصادره ، وفي أهدافه ، وفي طريق سيره من : بدايته الى بلوغ غايته .

أما الثلاثة القرون التي تبعت هذه القرون الثلاثة الأولى فقد كانت المسرح الزمني للكفاح العقلي ، والخصومة الجدلية بين تلك الاتجاهات الفكرية ، التي تم بروزها ، واكتملت معالمها في الحقبة السابقة . ثم كانت من جانب آخر بالاضافة الى كونها مسرحا لهذه الخصومة الذهنية ، مسرحا أيضا للصنعة العقلية المذهبية . أي لتلك الصنعة التي لا تتعدى في موضوعها وفي منهجها غاية المذهب والاتجاه الخاص المأثور من قبل . وانتهى الكفاح العقلي ، مع تلك الصنعة العقلية المحدودة ، الى الحال العقلية ، والنفسية ، والاجتماعية ، التي وصفناها آنفا في الفصل السابق . وهي حال :

الركود العقلي ،

والفرقة النفسية ،
والتحزب الطائفي ،
والانقسام المذهبي .
سنة قرون مضت على الفكر الاسلامي ، قام فيها ، واكمل نضوجه ،
بوتهم انحداره .

كان ايجابيا فتحول الى سلبية واضحة ،
وكان اماره قوة ذهنية فأصبح علامة ضعف عقلى .
ابتدا هذا الفكر والجماعة الاسلامية في صورة امة وجماعة واحدة وانتهى
بها الى اثناع ماينتهى عامل التخريب في تقويض الوحدة ، الى وحدات منفصلة ،
لا رابط فيها الا الاسم العام واسلوب التخاصم والتناؤذ .

ومع هذا تحولت الجماعة الاسلامية التى تمت لها السيادة على رقعة
من العالم واسعة ، وورثت مدنية امبراطوريتين طال الصراع بينهما قرونا
هديدة على حكم العالم القديم فى الشرق والغرب ، فى أسرع وقت لم
يعوده التاريخ البشرى — الى دويلات ومناطق ، مزقتها الضعف السياسى ،
واصطنعها هذا الضعف (١) .

(١) منذ منتصف القرن الثالث الهجرى اخفت الخلافة الاسلامية تنقص
من أطرافها حتى لم تعد تتجاوز ما بين لابتى دائرة ضيقة حول بغداد .
وصارت خراسان وما وراء النهر لابن سامان وذريته من بعده .
وبلاد البحرين للقرامطة .
واليمن لابن طباطبا .
واصفهان وفارس لبنى بويه .
والبحرين وعمان لفرع من عائلة القرامطة ، قد أسس فيها دولة
مستقلة .

والأهواز وواسط لمعز الدولة .
وحلب لسيف الدولة .
ومصر لأحمد بن طولون ، ومن بعده للملوك الذين تغلبوا عليها
وامتلكوها واستقلوا بحكمها : كالأخشيديين ، والفاطميين ، والأيوبيين ،
والمماليك وغيرهم .

ولو ان هذا الضعف السياسى وصل بالجماعة الاسلامية الى دويلات بدل دولة ، دون أن تقضى الحزبية المذهبية ، والركود العقلى ، والفرقة النفسية على علاقات الأفراد بعضهم ببعض داخل كل دويلة أو داخل كل منطقة — لأملنا فى أن التصدع الداخلى يتحول الى قوة سياسية موحدة يوما ما ، أو على الأقل لأملنا فى قيام كتل اسلامى بين هذه الدويلات يدفع خطر أى عدوان خارجى على المسلمين ، عندما يدق ناقوسه ، أو عندما تلوح فى الأفق أية أمانة بوقوعه فى القريب أو البعيد .

ولكن ازدوج الضعف واجتمعت عوامله

وانضم الى التصدع الداخلى المذهبى عدوان الصليبيين بزعماء الكنيسة الكاثوليكية الرومانية .

وعدوان البرابرة بزعماء هولاء من التتار .

اولئك من الغرب ينزلون من البحر الى شواطئ الشام : سوريا ، ولبنان وفلسطين الآن .

وهؤلاء ينحدرون من جبال وسط آسيا وشمالها .

اولئك يريدون الاستيلاء على بيت المقدس : مهد المسيحية ، ورمز وحدتهم فى العقيدة .

وهؤلاء يريدون التوسع فى الجاه العسكرى ، بعد أن حرموا جاه انعلم والفطنة فى التوجيه والقيادة السياسية .

يدفع اولئك الصليبيين ايمان الجاهل .

ويدفع هؤلاء التتار جهل الانسان بقيمة المعرفة الى الاعتداء او الى التوسع المخرّب للمدنية والحضارة .

وصادف جهل الفريقين علم المسلمين الذى انتهى بهم الى ما هو شر من الجهل .

وهكذا : كان الظلام الذى ارخى نقابه على مستقبل الجماعة الاسلامية شديد الحلوكة والكثافة . وكان من الشاق ان يبدد فى يسر ، أو فى وقت قصير ،

لو وجدت العوامل التى تبدده ، او كانت هذه العوامل من الكثرة والقوة بحيث تستطيع تبديده .

ومن رأينا اذن انه : هناك عاملان فى ضعف المسلمين :
عامل داخلى : وهو التفتت الذى نشأ عن الفرقة المذهبية والركود
الذهنى .

وعامل خارجى : وهو الضعف الذى نشأ عن الاعتداءات الصليبية
والغزو التتارى المرهب .

وبهذا وذاك تلاشت القوة السياسية فى الجماعة الاسلامية ، وتلاشت
قوة التماسك والوحدة فى التوجيه :

ولكن من رأى بعض الغربيين : أن ضعف المسلمين لم يكن له اتصال
بالجانب السياسى اطلاقا . بل يرى هذا البعض :

« ان التقهقر فى الاسلام لم يكن نتيجة لفقدان القوة المادية وللسيادة
انسياسية ولا لنقص فيهما ، بل لأن القوة الروحية نفسها ذهبت (١) .

فان الآثار العربية العلمية التى شرفت بعدد من روائع الانتاج العقلى
انحطت بسيل من الكتب فى التنجيم ، والصنعة ، والسحر (٢) .

وان مناقشة ابن خلدون للخرافات المختلفة بين المسلمين — على الرغم
من أنه لم يستطع الا أن يصدق بعدد منها — أمر مفرد فى آثار العصور
الوسطى .

غير أن الأمر تفاقم بعد عصر ابن خلدون فحدث رد فعل متعاقب
الحلقات ينتقل به المسلمون من الأخذ بخرافة الى الأخذ بثانية ، فثالثة
فأكثر .

(١) من مقال لجورج سارتون فى كتاب : الشرق الأوسط فى مؤلفات
الأمريكيين ص. ٥٠ . نشر مؤسسة فرانكلين فى القاهرة .
(٢) صفحة ٥١ من الكتاب نفسه .

بعدئذ فتح الانحطاط الروحي في الاسلام الباب للخرافات شيئا فشيئا ،
ثم ضعفت الحواجز العقلية التي تحول عادة دون الخرافات ، بتأثير بعض
الفقهاء الجهلة المتعصبين .

ثم أن الخرافات الجديدة زادت في سذاجة العامة ، وجهالتهم وغبائهم ،
وتعصبهم . وهذه بدورها أدت الى نشوء خرافات جديدة وهلم جرا (١) .

ونحن نجد أن السلطة العثمانية قد ظلت عظيمة طوال قرون كثيرة ،
ومع ذلك فإن الثقافة لم تبلغ في تركيا مابلغته في عدد كبير من الدول
الأوروبية التي كانت أضعف من تركيا كثيرا ، والتي كانت ترهب تركيا رهبة
الموت .

ان ضعف الايمان الاسلامي بين المسلمين ساعد على تدعيم الامبراطورية
العثمانية ، ومع ذلك تقوضت أركان العلم العثماني .

ان الأسباب الحقيقية لكل انحطاط تكون أسبابا داخلية لا أسبابا
خارجية . لقد عيسى المسلمون في وجه البحوث العلمية ونفروا منها ،
بسبب اعتقاد الفقهاء بأن : ما يعرفونه هم من العلم يكفي لكل شيء . وهكذا
وقف التقدم العلمي بسبب تعنتهم ، وعدائهم للتفكير في سبيل المعرفة (٢) .

ومن رأى صاحب هذه المقتطفات اذن أن : الاعتداء الصليبي ، الذي دام
طوال القرنين الثاني عشر ، والثالث عشر ، وأن الغزو التتاري الذي انتهى
بالاستيلاء على بغداد وتخريبها في أواخر القرن الرابع عشر للميلاد لم يكن
لكليهما أثر على ضعف المسلمين الثقافي والروحي ، وأن كان ذا أثر على
الجانب السياسي . لكن الجانب السياسي بعيد الصلة عن الجانب الثقافي
والروحي .

والعامل الوحيد في نظره هو :

الانحطاط الروحي الذي أصاب المسلمين ، والذي يتمثل في الخرافات .
على نحو ما يذكر في كتب الصنعة (الكيمياء) والتنجيم للمؤلفين المسلمين :

(١) صفحة ٥٤ ، ٥٥ من الكتاب نفسه .

(٢) صفحة ٤٨ من الكتاب نفسه .

ومثل على بعد الصلة بين الجانبين السياسى والثقافى بتركيا . فإبان
إنها : لم تكن على علم ومعرفة تساوى قوتها ، ولكنه لم يذكر تحديد تلك
العلاقة إبان ضعفها : أكانت فى ضعفها السياسى ، قوية فى المعرفة والثقافة ؟

وإذا كانت تركيا ضعيفة فى الثقافة والمعرفة فى كلتا الحالتين إلا يكون
من الأوفق استخلاص : أن الميل الى المعرفة فى الشعب التركى أقل من
الميل العسكرى فيه واذن فالضعف العلمى فيه أمر طبيعى ، وعندئذ لا يصح
التمثيل بتركيا فيما يريد أن يذهب اليه المؤلف .

كيف لا يكون الضعف السياسى ذا اثر على الثقافة والعلم فى أمة من
الأمم ؟ ان الاغريق فى القديم عندما ذهب استقلالهم انحط تفلسفهم ، وانحط
تفكيرهم .

فمذهب الأبيقورية يدل على الانحراف فى التفكير الاغريقى . وأن
مذهب « اللأدرية » يدل على الحرج الذى صحب التفكير الاغريقى
المنطلق قبل ضياع استقلال هذا الشعب (الاغريقى) .

اننا فى عصرنا الحديث لانكاد نصدق ، أن : الألمان واليابان بعد ضياع
استقلالهم وتحكم الحلفاء فى توجيههم لم يتأثروا فى معرفتهم وثقافتهم الموجهة .

ان شباب الألمان وشباب اليابان اليوم له من المقاييس الخلقية ومن
النظر فى الحياة ما يختلف تمام الاختلاف عما كان لهم من مقاييس قبل الحرب
العالمية الثانية .

ان اتجاه التفكير السائد فى ألمانيا قبل هذه الحرب كان نحو « ألمانيا » :
نحو عظمتها ، وعبقريتها ، وتفردها بالعظمة والعبقرية . أما بعد هزم
الحرب فحلت الديمقراطية أو العالمية محل « ألمانيا » فى تفكير الألمان .

وكذلك الشأن بالنسبة لليابان . هذا الشاعر : « آسيا للأسويين »
كان هدف التفكير اليابانى . والنزعة العقلية اليابانية كانت لتبرير طرد
الرجل الأبيض من آسيا .

ولكنه يدعو (الشعب الياباني) اليوم الى التعاون معه أو تبرير سيادته عليه .

ولهذا مازلنا نرى أن الحال الداخلي ، كالحال الخارجي للمسلمين ، ضاعف ظلام المستقبل لهم ، وقل من رؤية العوامل المبددة لهذا الظلام ، وكثرتها (تلك العوامل) .

اذ أنه في مثل هذه الحال لاينتظر : أن تكون تلك العوامل كثيرة لو كانت لها قوة . لأنها لو كانت كثيرة لما تكون ذلك الظلام وتكاثف واشتد . ولو كانت قليلة ، ومع قلتها لها قوة ، فلا ينتظر أن تنفذ قوتها الى كثافة هذا الظلام أو تحد من كثرته وشدته بحيث يرى ذلك من يعاصر عملها ويرقبه ، لأن عملها عندئذ لايلبث أن يبدأ حتى يعوق ، أو يضيء حتى يخبو ضوءه تحت موجة الظلام القديمة الحالكة .

فلا بد من زمن يمضي حتى يرى أثر العمل ، ويهتدى السالك بذلك الضوء الذي لمع ثم حجب بذلك الظلام القوى في كنهه وكيفيته .

لا بد من زمن يمضي ، يقصر أو يطول ، حتى نتبين أنه كان هناك عامل حاول أن يبدد ذلك الظلام .

ولا بد من زمن يمضي ، أو يطول ، حتى يتضح لدينا كذلك : أن هذا العامل كان من القوة بحيث استطاع أن يعمل ، واستطاع أن يستمر في عمله ، رغم كثرة العقبات التي تحول دون ابتدائه بالعمل ودون استمراره فيه .

الفصل الثالث

ابن تيمية

مضى زمن أكثر من أربعة قرون حتى عرف محمد بن عبد الوهاب النجدي أن ابن تيمية (١) الحراني هو :

(١) (١) هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الله بن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي . ولد في حران ١٠ ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ (٢٢ يناير سنة ١٢٦٣) .

(ب) وفي أثناء عام ٦٦٧ هـ (١٢٦٨) التجأ مع والده وأسرتهم إلى دمشق خوفا من اضطهاد المغول .

(ج) وبعد وفاة والده في سنة ٦٨١ هـ (١٢٨٢) تولى منصب التدريس بعده للمذهب الحنبلي .

(د) حج إلى مكة في سنة ٦٩١ هـ (١٢٩٢) .

(هـ) وفي ربيع الأول سنة ٦٩٩ هـ (١٢٩٩) أفتى وهو في القاهرة على سؤال ورد له من حماة بشأن صفة الله . وكانت فتواه هذه سببا في إثارة الأشعرية والرأي العام ضده . وعندما عاد إلى دمشق أبعد من وظيفته كأستاذ ولكن في السنة نفسها عين واعظا يعظ الناس بالجهاد في سبيل الله ضد المغوليين . وذهب لهذا الغرض في السنة التالية .

(و) وفي سنة ٧٠٤ هـ (١٣٠٥) حارب سكان جبل كسروان في سوريا . وهم من الاسماعيلية والنصيرية الذين يؤمنون بعصمة علي . ويعتبرون الصحابة مشركين ولا يصنعون ولا يصومون .

(ز) وفي سنة ٧٠٥ هـ (١٣٠٦) ذهب إلى القاهرة . ثم عاد منها بعد فترة إلى دمشق .

(ح) وتوفي في ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٨) .

المسلمين في وقته ،

ذلك العامل القوي الذي حاول ان يبدد الظلام الحالك الذي خيم على

وهو الذي يحارب ضعفهم الفكري ، والديني ، والاجتماعي ، والسياسي ،

وهو ذلك المشعل الصغير الذي سلط مشعله على عيوب :

الخوارج ، والمرجئة ، والرافضة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والكرامية ،
والأشعرية ، من مذاهب المتكلمين ، والفقهاء .

والمقصوفة في شخص الغزالي (في كتابيه : المنقذ من الضلال ، واحياء
علوم الدين لكثرة الأحاديث الموضوعة) . ومحیی الدين بن العربي .
وعمر بن الفارض .

والفلسفة الاغريقية في شخص : ابن سينا ، وابن سبعين .

واليهودية ، والمسيحية (لتحريف رسالة الله فيهما) .

ابن تيمية الذي عاش في القرنين : الثالث عشر ، والرابع عشر الميلادي ،
او السابع والثامن الهجري (٦٦١ — ٧٢٨) لم يكشف عيوب هذه المذاهب
والاتجاهات الفكرية التي تنعكس فيها حال المسلمين اذ ذاك ، وينعكس فيها
على وجه اخص وضعهم الثقافي والاجتماعي والسياسي ، فحسب ، بل
في الوقت الذي عاب فيه ، بنا . وبذلك اقترن هدمه ببنائه .

لم ينقد لشهوة الخصومة او للرغبة في اللجاج والجدل ، وانما نقد
للاصلاح ولاعادة بناء المجتمع الاسلامي من جديد .

ومنطق نقده في غاية البساطة واليسر : كان المسلمون الأوائل اعزاء
بالاسلام ، وسادوا بالقرآن ،

وأصبح مسلمو وقته أذلاء ضعفاء .

فذلقتهم وضعفهم اليوم يرجعان اذن الى البعد عن هذا المصدر . وبعدهم
عنه بوقوفهم عند حد تلك المذاهب والاتجاهات ، والتزامهم آراءها ، دون
أن يمتحنوها في ضوء هذا المصدر وضوء فهم المسلمين الأوائل اياه .

ومن هنا كانت مهمته بالدعوة الى تحكيم القرآن ، والى الفهم الأول للمسلمين الاعزاء اصحاب السيادة ، وهم الرعيل الأول ، فى اختبار مذاهب المسلمين ، او افهامهم وآرائهم .

وعن هذا التحكيم يتبين السلبى والايجابى من بين تلك الآراء فى جميع مذاهب وقته . ولم ينج مذهب من الامتحان ، ولم يخل مذهب فى نظره من عيوب وضعف .

وبهذا عاداه ارباب المذاهب جميعهم ، واستعدوا هم عليه صاحب السلطة والامر . وضيقوا عليه مسالك الحياة ، ولم يسلم هو من اذى السجن ، واذى الاتهام .

ومع ذلك لم يهرب من ميدان الكفاح ، ولم يحل دون استمراره فيه الا طارئ الموت الذى نزل عليه وهو فى سجن دمشق ، بعد أن حرم من القراءة والكتابة فيه ، فترة تطول على الثمانية اشهر قبيل وفاته .

واذ نعرض الآن لتفكير ابن تيمية نعرض اذن لجانبى تفكيره السلبى والايجابى منه ، نعرض للمآخذ التى اخذت على التفكير الذى عاش معه ، كما نعرض للاتجاهات التى يراها كفيلة باعادة المجتمع الاسلامى الى قوته وتباسكه : فى التفكير ، والسياسة ، والترابط .

* * *

أسس النقد عند ابن تيمية :

يقوم النقد عند ابن تيمية على أسس :

أولا : المحافظة على التفرقة بين الله والانسان : الله يعبد وحده ، والانسان يعبد ولا يعبد .

وثانيا : الحرص على تحقيق معنى « الانسانية » : فى الإنسان : فلا يرتفع الإنسان به فى النظرة اليه عن انسانيته ، كما لم ينحدر بهذه النظرة عن مستوى هذه الانسانية .

وثالثا : فصل التعاليم الاسلامية التى تدور حول هذين المبدأين السابقين عن العناصر الثقافية والدينية الدخيلة ، والتى اشتبكت بتعاليم الاسلام ، وأماقتها بعد الاشتباك بها عن أن تكون ممثلة للقرآن والسنة الصحيحة ، على نحو ما كان يمثل فهم الرعيل الأول للاسلام هذين المصدرين .

وهذه الأسس يتصل بعضها ببعض فى الواقع اتصالا وثيقا . وبالأخص أن الأساس الثالث يعتبر كنتيجة ، أو كهدف للأساسين قبله .

✽ فإذا احتفظ الإنسان المسلم بالفرقة بين الله والإنسان على النحو الواضح بين المعبود والعابد ، فنته سوف يدرك حتما أن وضع الإنسان — أى إنسان فى مستوى مع الله أمر دخیل على الاسلام واشتبك به بعد عهد الرسالة ، لأمر بعيد الصلة عن جوهر الرسالة .

وإذا حرص الإنسان المسلم على تحقيق معنى الانسانية للإنسان فإنه أيضا سوف يعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام تقاس مكانته بالنسبة للخلق لا بالنسبة لله ، فهو أعلى مكانة بين الخلق ، ولكنه ليس فى درجة الله :

**« قل إنما أنا بشر . مثلكم يوحى الى أنما ألهم واحد فاستقيموا
إليه واستغفروه » وويل للمشركين » (١) .**

... كما سيعلم أنه إذا وضع الإنسان فى جيل فى مستوى ، هو أقل من وضعه فى جيل سابق عليه معناه : فصل للإنسان عن انسانيته ، فى الوقت الذى ينظر إليه على أنه أقل فى الاستعداد والخصائص .

فالإنسان لديه الاستطاعة الانسانية فى كل وقت ، وله أن يمارسها ، كما مارسها الإنسان السابق عليه فى جيل متقدم . بل قد يجب عليه أن يمارسها . وليس من الضرورى أن تتوقف ممارستها حتى تكون استطاعة كاملة . لأن الاستطاعة الكلمة ليست للإنسان مهما بلغ . يقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« إنما أنا بشر مثلكم . وأنتم تحتكمون الى ، ولعل بعضكم يكون ألحن

(١) فصلت : ٦ .

بحجته من بعض فأقضى له . فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه «
فإنها أقطع له قطعة من نار » .

فاستطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في الوقوف على الواقع ،
والفصل في الأمر بناء عليه — محدودة ببشريته . ولذلك ينالجي الخصوم :
أن من قضى له بشيء يعلم أن واقع الأمر خلافه ، عليه أن يتركه لأخيه
بغض النظر عن القضاء فيه .

فإذا حرص الإنسان المسلم إذن على تحقيق معنى الإنسانية للإنسان ،
علم أن الغلو في رفع الإنسان ، كالغلو في خفضه ، طارئ على تعاليم
الاسلام ، لأسباب لا تتصل بجوهر الرسالة الإسلامية ، وعلم أن كليهما —
الغلو في الرفع والغلو في الخفض — أشبه بتحريف هذه الرسالة .

✽ وعن احتفاظ الإنسان المسلم بالتفرقة بين الله والإنسان ، وحرصه
على تقدير الإنسان بمعيار الإنسانية وحدها — التي هي خصيسته الذاتية —
يكون عنده الأساس الثالث ، وهو : وجوب فصل الدخيل من الثقافة
والآراء الدينية عن الاسلام ، أمرا واضحا في اللزوم ، لتحقيق الأساسين
السابقين .

ومن هنا يجدر بنا أن نفهم أن نقد ابن تيمية للمذاهب المعاصرة له يعنى
به هذا الفصل أولا وأخيرا .

وما يسمى سلبيا في نقده هو : ما يتصل بالدخيل الطارئ .
وما يسمى ايجابيا هو : ما يمثل في نظره مصدرى الاسلام : القرآن
والسنة الصحيحة .

وبهذا تكون عملية النقد عنده هي عملية الفصل بين الجانبين : الاسلام
من جانب ، والتعاليم الدخيلة على الجماعة الإسلامية من جانب آخر .

نعم أن ابن تيمية في عملية النقد ، أو في عملية الفصل هذه قد يستخدم
بعض العبارات القاسية مما تسعى الى حيدة « العالم » « الفاضل » . لكن مع
ذلك لا نستطيع أن ننهمه بأن أحكامه في هذا الفصل بين الاسلام والدخيل عليه

يقوم علي تقصير منه في الاطلاع على مؤلفات المذاهب القائمة في وقته ،
بأقلام أصحابها واتباعها ، والاكتفاء بأقوال خصم كل مذهب وحجته في
التعصب ضده .

اذ المعروف عن ابن تيمية أنه اطلع على ألوان ثقافة وقته ومذاهبها
كما اطلع الغزالي على فلسفة ابن سينا ، قبل نقدها ، في مصادر ابن سينا
نفسه .

وبهذه الروح سنعرض لنقد ابن تيمية لهذه المذاهب على أنه عملية
« فصل » مع الاحتفاظ بحق التعليق والملاحظة على أسلوبه . او على
المبالغة في فهم بعض خصومه

* * *

ابن تيمية والشيعة :

نقد ابن تيمية في كتابه « منهاج السنة » في نقد كلام الشيعة والقدرية :
مذهب الشيعة ، كما يصوره حنبل : « منهاج الكرامة في معرفة الامامة »
لابن مطهر الحلبي الشيعي . ويوجه نقده الى مسألتين :

أولا : مسألة عصمة « الامام » عن الكبائر والصغائر . والاعتقاد بذلك .

وثانيا : مسألة الاعتقاد بأن : « الامامة » قضية اصولية ، اي اصل من
أصول الدين . فهي لاتناط باختيار العامة . بل يجب التنصيص فيها أولا
من الرسول عليه الصلاة والسلام ، ثم من الامام بعده ، ثم من الامام الثاني ،
وهكذا ...

* وابن تيمية اذ ينقد الاعتقاد : بـ « عصمة امام » يرى في هذا الاعتقاد
وجه شبه بينه وبين الاعتقاد : بـ « عصمة الرسول » .

والاعتقاد بعصمة الرسول — وهو بشر — أوجبه توفير الحجية للرسالة
الالهية ، وضمان : أنها وحى الله ، بدون زيادة او نقص . والا فالقرآن

إلكریم يتحدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم حديثه عن انسان ، حددت
عصمته بالرسالة الالهية وحدها بقوله :

« انا فتحنا لك فتحا مبينا . ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تاخر
ويؤتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما » (١) .

ويقول كذلك :

« ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ، تريدون عرض
الدنيا والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما آخضتم عذاب عظيم » (٢) .

« فعصمة الامام » عن الكبائر والصغائر — كما هو ظاهر هذه العقيدة
الشيعة — قد يدفع غير الخواص من العلماء وهم العامة والاهماء ، الى
المبالغة في هذه العصمة ، فترقى بمن يعتقد قبله الى رتبة فوق الرسالة
وفوق البشرية : وهذا ما خشيه ابن تيمية ، وهذا ما وقع فعلا لبعض فلاة
الشيعة — ممن يذكرون ضمن الشيعة ، وواقع الامر هم خارجون عن الدائرة
الاسلامية — بل هذا ما خشيه سيدنا على رضى الله عنه فنهى عنه بقوله :

« اياكم والغلو فينا . قولوا : انا عبيد مريوبون . وقولوا في فضلنا
ما شئتم » .

وقد تبرأ على بن الحسن رضى الله عنهما من الغلو ، ومن اصحابه
في وضع سلالة سيدنا على رضى الله عنه وضعا يفوق البشرية ، ويعلو قيم
الانسان فيما يروى عنه :

« ان اليهود احبوا عزيزا حتى قالوا فيه ما قالوا ، فلا عزيز ولا هم
من عزيز ، وان النصارى احبوا عيسى حتى قالوا فيه ما قالوا ، فلا عيسى
منهم ولا هم من عيسى . وانا على سنة من ذلك : ان قوما من شيعتنا

سيحبوننا حتى يقولوا ما قالت اليهود في عزير ، وما قالت النصارى في عيسى ابن مريم ، فلا هم منا ولا نحن منهم » .

ان أرسطو قد قدر في « الفيلسوف » أنه « الانسان الكامل » على معنى أن تطور الانسان في المعرفة ينتهى الى درجة الفيلسوف ، سواء في كم هذه المعرفة أو في نوعها . ولأن معرفة الفيلسوف معرفة تامة في كمها ونوعها كان سلوكه طبقا لهذه المعرفة . فهو سلوك غير منحرف . لأن الانحراف في السلوك الععلى للانسان يتبع النقص أو الغموض في معرفته بالوجود كله .

واذا كان سلوك الفيلسوف سلوكا غير منحرف فهو فضيلة كله . وإذا كان كله فضيلة كان لا خطأ في تصرفاته كما لم يكن هناك خطأ في معرفته ، فالفيلسوف في نظر أرسطو — بالتعبير الدينى — معصوم عن الخطأ .

ومن هنا كانت رئاسة الفيلسوف للدولة ، في نظر أرسطو ، أمرا حتميا يوجب العقل ، ويقضى به قانون التطور . هكذا يقال !!

وأرسطو سلسل تفكيره في سلامة تصرف الفيلسوف وجدراته بالرئاسة العامة على أساس ماسماه : « تطور الانسان » في انسانيته ، أو انتقاله من امكانيات واستعدادات انسانية الى مظاهر انسانية بالفعل . وهذه المظاهر لا تتم بالفعل الا لمن صار « محبا للحكمة » وهو الفيلسوف .

ان القول بسمو انسان ما في صفاته الانسانية مقبول ،

وان القول باستحقاق هذا الانسان الذى سما في صفاته الانسانية للقيادة والرئاسة وحفظ العدل بين الناس — لأنه نفسه عدل ، لا انحراف في توازنه — يصح ان يقال أيضا ، واذا قيل هذا أو ذاك فمقبول .

ولكن الأمر يتغير بعض الشيء أو كل الشيء اذا أخذ هذا القول طابع العقيدة . عندئذ تنتقل العقيدة ممن قيل فيه هذا القول لخلف له بعده ، لم يبلغ مبلغ سلفه في السمو الانسانى ، ومبلغ الاستحقاق للرئاسة والقيادة .

ومن هنا كان القول بعصمة الامام — كعقيدة — لا يتوافر فيه الضمان
الوقوف به عند حد بشريته أو عند واحد من الناس بعينه قيل فيه ذلك .

وهذا هو محل خوف ابن تيمية عند نقده لعقيدة : عصمة الامام ، عند
الشيعة . ولذلك يقول قولته المشهورة :

ان الامام اجير ، وليس اميرا .

✽ اما الاعتقاد عندها (أى الشيعة) بأن « الامامة » أصل من اصول
الدين لاتناط باختبار العامة ، بل يجب النص على الامام من الرسول أولا ،
ثم من الذى يليه فى الرئاسة بعده ... وهكذا — فابن تيمية يعارض هذا
الاعتقاد . ولا يرى « القول بالتولى » أى بالنص ، ولا بالوراثة ، فى الامامة .

وفى تاريخ الاسلام نفسه شاهد على « النص » على الامامة ، كما نص
ابو بكر على امامة عمر ،

وفيه كذلك شاهد آخر على « البيعة » والاختيار ، كما حدث فى غير
واحد من الخلفاء بعده .

ولكن جعل النص ، أو البيعة ، عقيدة واجبة الاتباع هو الذى يسبب
الخرج فى القبول أو الرفض لأحد الامرين .

وبما رآه ابن تيمية هنا ، وفيها قيل عنه هناك ، فى معارضة الشيعة
عامة ، امر لا يقلل من اعتباره للاتجاه الشيعى المعتدل . بل لايحول دون
استحسانه لبعض تخريجاتهم الفقهية ، واتباعهم فيها ، كما فى مسألة الطلاق
البدعى ، أو الطلاق المعلق .

فالطلاق البدعى هو الطلاق المنهى عنه ، كالطلاق فى زمن الحيض ، أو
بلفظ الثلاث ، فانه لا يقع عند فقهاء الشيعة ، وأخذ به ابن تيمية .

والطلاق المعلق على شرط لا يقع أيضا عند فقهاء الشيعة ، وأخذ به
ابن تيمية ، ان قصد بالشرط التهديد .

مع غلاة الشيعة :

ومن قبل ابن تيمية ، قد تبرا « على » رضى الله عنه من الغلاة ، فيما يروى عنه :

« اللهم انى برىء من الغلاة ، كبراءة عيسى ابن مريم من النصارى ، اللهم اخذلهم ابدا ولا تنصر منهم احدا . » .

فغلاة الشيعة فيما ذهبوا اليه من تفكير وعقيدة لم يسيئوا الى الاسلام بحسب بما جعلوه وقتا على خاصتهم من المعرفة ، بل أساءوا الى المعرفة من حيث انها معرفة ، تقصد الى الهداية .

وبالأخص هذا النوع الذى يسمى « حقائق الحق » للاسماعيلية — من غلاة الشيعة — لا يوصل الى حق فى أى جانب ارادوا توضيح الحق فيه .

والاسماعيلية بالذات ركز ابن تيمية هجومه على تعاليمها ، واشتد فى هذا الهجوم ، حتى كاد يقصر موقفه من الشيعة على هذه الفرقة المغالية ، عند الحديث عن الشيعة فى خصومته للمذاهب الفكرية والعقيدية فى الجماعة الاسلامية .

ولهذا يجدر الحديث بشيء من البسط عن هذه الفرقة وعن تعاليمها لتبين بالضبط موقع الهجوم فى نزال ابن تيمية معها .

« الاسماعيلية » تنسب الى الامام الشيعى : اسماعيل بن جعفر الصادق الذى توفى قبيل نهاية النصف الاول من القرن الثانى الهجرى (١٣٢ هـ — ٧٦٥ م) .

وسبب نسبته اليه : انهم بدلا من أن يعترفوا بامامة شقيقه موسى الكاظم — كما اعترف به غيرهم من الشيعة وعلى الأخص الاثنا عشرية منهم — اعترفوا بابن اسماعيل المتوفى ، وهو محمد بن اسماعيل .

ثم انقسمت هذه الفرقة الاسماعيلية بعد الاعتراف بامامة محمد بن اسماعيل الى شعبتين رئيسيتين :

الأولى : الى شعبة « القرامطة » نسبة الى حمدان قرمط — التي تكونت حول نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) على أساس من الوقوف بالامامة عند هذا الامام السابع — محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق واعتباره آخر الأئمة . ولذلك تسمى بـ « السبعية أيضا » .

والثانية : الى شعبة الدروز (او الحاكمين) وهى التى استمرت فى الاعتراف بالامامة من يتفرع من هذا الامام السابع — محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق .

والداعى لهذه الشعبة : الحسن بن محمد الصباح الذى ظهر فى شعبان سنة ٤٨٣هـ ، ورحل الى مصر فى عهد الفاطميين .

وأسماء المتفرعين من محمد بن اسماعيل ، قبل عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية بمصر مشكوك فيها . وتنسب الى الامام « الحاكم » من جهة : أنها لاتصدق بموته فى سنة (٤١١هـ — ١٠٢١م) منتظرة عودته ، ورجعته

وهؤلاء الدروز ، او الحاكمون ، ينقسمون بدورهم الى شعبتين رئيسيتين :

أولاهما : الى نزاريين ، نسبة الى « نزار بن المستنصر » الذى توفى فى سنة (٤٨٧هـ — ١٠٩٤م) وهو الابن الأكبر له ، وخليفته الأصلى ، ولكنّه أبعد عن الامامة ، وقتل غيلة مع أبيه فى السجن ، بناء على أمر شقيقه الأصغر وهو : المستعلى .

وثانيهما : الى مستعليين ، نسبة الى « المستعلى بن المستنصر » والشقيق الأصغر لنزار ، والذى أمر أتباعه بإبعاد نزار عن الامامة ، ثم بقطعه .

والنزاريون كانوا :

* فى سوريا : قديما فى حماه ، ومعرة النعمان . ويوجدون الآن فى السلما وطرطونس . وهم أتباع الامام علاء الدين محمد (٥٥٧ — ٥٨٨ هـ) الذى حارب مع صلاح الدين الايوبي : الصليبيين .

* وفى ايران : فى اقليم خوزستان . وكرمان .

✽ وفي أفغانستان : شمال جلال آباد . وباد اخشان .

✽ وفي الهند : في الشمال والغرب . وفي السند وبومباي .

وجماعة الهند النزارية لها فرع آخر فيا وراء الهند : في شرق أفريقيا ،
وفي أوروبا .

وأغاخان زعيم من زعماء النزاريين . ومجموعهم الآن يقرب من ٢٥٠ ألفا .
منهم اثنان وعشرون ألفا في سوريا . وذلك بناء على احصاء سنة ١٩٣٦ .
وقد خسر نزاريو سوريا كثيرا من الأتباع والكتب بالحرب التي دارت .
بينهم وبين النصريين في سنة ١٩١٩ .

والمستعليون كانوا :

✽ في مصر : وهم « الفاطميون » أتباع عبيد الله المهدي ، بعد أن فر
من سوريا إلى المغرب ، ونشر المذهب الاسماعيلي (الفاطمي) هناك .
طوال القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجري .

✽ وفي اليمن : أصحاب « الداعي المطلق » . واستمرت اليمن قرابة
خمسمائة عام مركز الدعوة الاسماعيلية المستعلية ، بعد أن توقف
نشاطها تماما في مصر والمغرب في آخر النصف الثاني من القرن الخامس
الهجري .

✽ وفي الهند : أصحاب داعي الداعود بن أعجم شاه ، والامام السادس
والعشرين المتوفى (٩٩٩ هـ - ١٥٩١ م) ، في وسط الهند ، وأحمد آباد ،
وبومباي .

ويبلغ المستعليون اليوم (في الهند ، وشرق أفريقيا) ما يقرب من اثنين
وعشرين ألفا .

والاسماعيلية (١) . من قرامطة ، ودروز بفرقتيهما ، تلقب بالباطنة ،
و « التعليمية » واستمر القرامطة حوالى قرنين كاملين فى خوزستان وجنوب
العراق دون أن يظهروا .

ويذكر المستشرق افانو W. IVANO فى دائرة المعارف الاسلامية :
ان الرواية القائلة : بأن فرقة القرامطة أسسها عبد الله بن ميمون
القداح سنة (٢١٠ هـ — ٨٢٥ م) غير صحيحة .

تعاليم الاسماعيلية :

ولتعاليم هذه الطائفة ظاهر وباطن . ولا انفصال لأحدهما عن الآخر ،
كما لا ينفصل الجسم عن الروح . والايمان بهما واجب على الاتباع .
* اما الظاهر من التعاليم فهى الصورة الماثورة للاسلام . فالصلاة ،
والصوم ، وبقية العبادات واجب اداؤها ، حتى على الأئمة .

* والباطن ، ينقسم الى قسمين :

القسم الأول : مايعول فيه على القرآن ، وعلى الفقه الذى عرف
به القاضى « نعمان » وجعفر بن منصور اليماني .

(١) وأشهر فلاسفة الاسماعيلية ، « المؤسسين الحقيقيين للتعاليم
الفاطمية » والذين نشأوا فى ايران أولا :

(أ) أبو يعقوب سجستاني : توفى سنة ٣٣١ هـ .

(ب) أبو حاتم رازى : توفى سنة ٣٣١ هـ .

(ج) حميد الدين كرماني : توفى سنة ٤١٠ هـ .

(د) والمؤيد الشيرازى : توفى سنة ٤٧ هـ .

(هـ) ناصر خسرو : توفى سنة ٤٨١ هـ .

(و) الحسن بن محمد الصباح : ظهر فى سنة ٤٨٧ هـ .

والقسم الثانى : وهو « حقائق الحق » . وهو فلسفة الاسماعيلية العلمية ، والدينية التى تهدف للتدليل على شرعية « الامامة » . وأنها أساس دينى ، ثم على التدليل على اختصاص « الفاطميين » وحدهم بحق الامامة .

واذن فمذهب الاسماعيلية يتنوع فى تعاليمه الى هذه الانواع الثلاثة ، حتى يمكن ان يواجه المستوى الذهنى والثقافى لجميع المؤمنين به .

وليس من الحكمة — فى طريقتهم — ان تقدم النظريات الفلسفية والكلامية لعامة الناس . بل يجب ان يكون التعليم تدريجيا .

من الظاهر الى القسم الأول من قسمى الباطن ، الى حقائق الحق . ولأن هذا المذهب يطلب التدرج فى تعليم أتباعه يسمى أتباعه : « التعليمية » .

ولأنه يوجب تقسيم المعرفة الى ظاهر ، وباطن ، والباطن منها هو الأهم ، سموا به « الباطنية » .

وبالرجوع الى مصادرهم ، مثل كتب .

« راحة العقل » لحميد الدين كرماني ،

و « مجالس » لمؤيد الشيرازي ،

و « الذخيرة » لعلى بن ابراهيم محمد ،

و « ذكر المعاني » لعماد الدين ادريس .

.... يمكن أن يتعرف فيها على الأصول الإسلامية من :

✽ التوحيد ،

✽ والاعتراف برسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ،

✽ والاعتراف بالوحي الالهي للقرآن الكريم ،

فيما يسمى من المعرفة باسم « حقائق الحق » . ولكن مضموما الى هذه الأصول الإسلامية عناصر فكرية ودينية أخرى دخيلة على الجماعة

الاسلامية كي تكون في متناول « الخاصة » . وذلك على النمط الذي كان شائعا في القرون الوسطى ، وهو شرح التعاليم الرئيسية بعناصر فلسفية من غربية أو شرقية على نحو ما هو معروف للفارابي في كتابه : « فصوص الحكم » وللغزالي في كتابه : « المصنوع به على غير اهله » ولمحيي الدين ابن عربي في كتابه « الكبريت الأحمر » في تفسير القرآن الكريم .

واهم العناصر الواضحة التي ضمت الى الأصول الاسلامية فيما يسمى « حقائق الحق » عند الشيعة الاسماعيلية عنصر « الأفلاطونية الحديثة » وقد كانت الأفلاطونية الحديثة قدرا مشتركا تقريبا في الشروح الفلسفية للفكر الاسلامي عند عشاق الفلسفة من ارباب المذاهب جميعا في الجماعة الاسلامية .

ويمثل عملية الضم هذه اصدق تمثيل في الصنعة الفكرية للشيعة : « رسائل اخوان الصفا » . ويقال ان الذي جمع هذه الرسائل في رواية الشيعة الاسماعيلية هو احمد ، الامام الثاني من الائمة المغيبيين في نظر الناطميين أصحاب المستعلى من فرقة الدروز او الحاكميين .

وقد يوجد في هذا الضم ما يتصل بالصوفية في جدلها او في عناصرها ، ولكن لا يتصل بما للصوفية من زهد خاص .

وهذا القسم الثاني من تسمى المعرفة الباطنية ، وهو المسمى : « بحقائق الحق » يُعتقد اتباع الاسماعيلية انه موحى به للائمة ، وانه لذلك لا يستطيع غيرهم ان يكتسب هذه المعلومات ، وهو يتناول الجوانب الآتية :

١- سبب الله :

ففى هذا الجانب يرون وحدة التوحدة خالصة ، على نحو ما يعرف لأفلاطون المصري في العلة الاولى من انها واحدة من كل وجه . وبذلك لا يوصف الله بصفات تستوحى معانيها من تجارب الحس ، لانها عندئذ تكون اضافات لا تتمشى مع كونه واحدا وحدة خالصة . وأفلاطون المصري ايضا يمنع اتصاف العلة الاولى عنده بأية صفة — عدا صفة الخير ، متأثرا فيها بأفلاطون — حتى يسلم له : انها (اى العلة الاولى) واحدا من كل وجه .

٢ - الوجود والعالم :

(١) وتؤكد الاسماعيلية الانسجام التام بين العالم الكبير والعالم الصغير . اى بين الوجود ، والانسان ، على معنى : ان الانسان الفرد صورة للعالم الذى يعيش فيه .

فنفسه (اى نفس الانسان) — بما فيها من اقسام ثلاثة : الحكيم . والفضيلى ، والشهوى تمثل الجماعة الانسانية كلها ، بما فيها من طبقات : الفلاسفة — والجند — والعمال .

والتوازن بين اقسام النفس الجزئية الثلاثة يساوى « العدل » بين طبقات الجماعة الثلاث ، والتوازن ، والعدل : اساس الخير . وكلاهما ايضا غاية الفرد وغاية الجماعة كلها .

وهذا الانسجام بين العالم الكبير والصغير امر معروف لافلاطون ، ومردد عند صاحب الافلاطونية الحديثة ، وهو افلوطين المصرى .

(ب) وجود العالم : اما وجود العالم فتراه الاسماعيلية انه وجد على هذا النحو :

(١) اوجدت القدرة الازلية الواحد المنبعث ، وهو « عقل الكل » او « المبدع الاول » وهو الرسول . فالرسول تاج الخلق ، وتاج الانسانية وفوق قمة البشرية .

(٢) ثم ظهر عن « عقل الكل » « نفس الكل » . ونفس الكل هى المنفذ لارادة الرسول ، هى (الامام) . والامام انن هو المكلف بتدبير العالم بعهد الرسول .

واذا كان الواحد هو الله ،

فعقل الكل ، هو الرسول محمد ،

ونفس الكل ، هى على .

(٣) وعن « نفس الكل » أو عن « الامام » تنشأ سلسلة عقول
أخرى . هي الأئمة ، كأوصياء متممين للرسالة الالهية في
العالم . وهو عالم الانسان .

وعالم الله ، والرسول ، والامام ، أو عالم الواحد ، وعقل
الكل ، ونفس الكل هو : عالم خالص من شوائب النقص في
عالم الكون والفساد .

٣ - الانسان :

أما النفس الانسانية - وهي « صورة » الانسان - فهي من العالم
الروحي ، وهو العالم العلوي : عالم الثلاثة : الواحد ، وعقل الكل ،
ونفس الكل . أو عالم الله ، والرسول (محمد) والامام (علي) .

ومع أنها تتبع العالم الروحي فهي مسجونة في عالم الكون والفساد . .
مشيئتهم . وهذا واجب على كل انسان . اذ من يمت غير معترف بالامام
« الامام » . وبمساعدة الامام اياها يمكن ان تنجو من عالم المادة وتحفظ
بالخلاص الكلي .

ومساعدته اياها تتم « بالعبادة » فتفتى بالمعرفة المهمة من الأئمة ، وتتبع
مشيئتهم . وهذا واجب على كل انسان . اذ من يمت غير معترف بالامام
يكون قد مات كافرا ! ، هكذا يعتقدون !! .

ورأى الاسماعيلية في النفس الانسانية على هذا النحو يشبه ما لأفلاطون
وما رده أفلوطين المصري بعده ، في النظر الى : النفس وطريق نجاتها .

غير أن طريق النجاة عند أفلاطون بالمعرفة التي هي تذكر عالم المثل
وما فيه . بدلا من تلقى المعرفة من الامام الذي هو واحد من ثلاثة في
عالم الطهر والنقاء .

وهذا الاتجاه في الصلة بين الانسان والامام لم يؤثر في تعاليم اتباع
المستعلى من الدروز والحاكمين . وكذلك الترتيب بين الله والرسول والامام
على النحو السابق مازال يحتفظ به في تعاليم الفريق .

وأتباع نزار منهم يرون أن :

« الامام » جوهر الأمر الحكيم أو الكلمة القرآنية الأولى ،

والامامة ، أو القيادة المقدسة أمر أزلي قبل خلق عالم الانسان .

وطالما كانت الامامة جوهر الأمر الحكيم فالعالم لا يستغنى عن امام ،

والا عانى الشقاء دوما .

وهذا المعنى الملاحظ في الامام ، وهو أنه جوهر الأمر الحكيم ، أو الكلمة

القرآنية الأولى باق . ينتقل من امام يفنى هو الأب الى امام يقوم بالنص

عليه (فقط) ، وليس هناك صغير وكبير بين الائمة (على عكس الفاطميين)

بل كلهم واحد ، ومن أساس واحد ،

وبداية أمر الامامة كانت في الامام الأول « على » بعد الرسول . ثم

ينتقل معناها الى ذريته من بعده .

وتكاد تكون فكرة الامامة هنا عند « النزاريين » هي فكرة المسيحية في :

أن عيسى كلمة الله ، ولأن كلمة الله أزلية فعيسى الذي هو الكلمة وجد قبل

الخلق .

والقول ينتقل الامامة من امام الى من بعده بالنص عليه هو القول بتناسخ

الجزء الالهى وحلوله في واحد بعد الآخر .

اما ذكر الرسول هنا في تعاليم النزاريين وهو محمد صلى الله عليه وسلم

على هذا النحو فيعتبر غريبا . اذ كيف يكون الانام هو جوهر الأمر الحكيم

والكلمة القرآنية الأولى — ولهذا هو أزلي قبل الخلق — ثم الرسول بعد ذلك

مقدما عليه ؟

اما عمل أتباع المستعلى فيما قبل ، بالنسبة الى وضع الوجود وترتيبه

ورأيهم في تقدير الله — والرسول — والامام ، فعلى نسق عمل المسيحيين في

الأتانيم بعد مزجها بالأفلاطونية الحديثة .

فالمسيحية كما تتداول بينهم جاءت بالله ، وابن الله الذي هو كلمته ،

وبالروح القدس . فجعلوا من الثلاثة عالما بنفسه ولاعموا بين كل واحد فيه مع ما يكون في رتبته من الموجودات العليا في الأفلاطونية الحديثة وهي : الواحد — والعقل — النفس الكلية .

فالنزاريون أضافوا الى عقيدة المسيحية في عيسى ، وضعا خلقوه هم لرسول الاسلام محمد صلى الله عليه وسلم ، بقى غريبا في اطار العقيدة المسيحية المتناقلة .

وأصحاب المستعلى اعتدوا في شرح مكانة كل من الله ، والرسول ، والامام : بالمسيحية في عقيدة الأتاني .

وربط خلاص النفس الانسانية بالصلة بالامام واتباع تعاليمه ، والاعتراف بوجوده كعقيدة : فوق انه يثير عقيدة « الوسيلة » ويدعو اليها ، فانه يقترب من عقيدة « الغفران » وصكوكه في الكثرة من المسيحية .

والى هنا في بحث الألوهية والوجود ، والانسان — نجد ان الخطر في هذا البحث ليس ذلك الذى يتعلق بالعناصر الدخيلة من الأفلاطونية ، الى الأفلاطونية الحديثة ، الى المسيحية . بل الخطر الأشد في طبع ذلك كله بطابع « الاعتقاد » وابعاد الطابع الانسانى القابل للأخذ والرد ، عنه .

ان جعل « حقائق الحق » وحيا للأئمة — وما أضيف الى أصول الاسلام في هذه الحقائق ينسب الى الوثنية الاغريقية والمصرية الفلسفة — يحول دون النقد والفصل بين : ما هو اسلام فيه ، وما هو طارىء عليه ! .

وان جعل خلاص النفس هنا بالامام عقيدة تعتقد وتنقل من جيل الى جيل يصعب على الباحث ، لاقتناع المعتقد بذلك ، بأن المطلوب من الامام هو :

الارشاد ، وليس التوسط ،

وأن احترامه من التابع لما له من مسلك الداعى الى الحق بقوله وعمله . . . لما له من قدوة طيبة ، وليس لما يملك من الفصل في المصائر .

وبالاضافة الى هذه التعاليم التى ليست اسلاما صرفا ، ولا مسيحية صرفا ، ولا فلسفة صرفا ، ولا وثنية صرفا — توجد عقائد التنجيم ،

والخرافات كثيرة وشائعة لدى هؤلاء الغلاة من الاسماعيلية . ورقم
سبعة له شأن كبير عندهم :

فالعالم مقسم الى ادوار سبعة : كل دور ابتداء رسل من الرسل
الكبار ، آدم ، ونوح ، وابراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد .
اما السابع وهو « القائم » فمنتظر أن يأتي آخر الزمان .

وكل رسول من هؤلاء الرسل له وصي يستمر في الامامة ، على نحو ما
شرح في صلة « على » رضى الله عنه بمحمد صلى الله عليه وسلم .

والآن نجد هنا عند غلاة الشيعة جملة من العناصر والفكر والعقائد —
وراء فلسفة الأفلاطونية الحديثة تصح أن تكون هدفا لهجوم ابن تيمية ...
تجد :

- * عقيدة الوحي الالهى للائمة وأن الامام هو معلم « الحق » .
 - * « الوسيلة » وضرورتها في نجاة النفس وخلاصها .
 - * والحلول لجزء الهى هو كلمة الله في طبيعة انسانية .
 - * والتناسخ وتنقل المعنى الالهى من امام يموت الى امام بعده يقوم .
- ولهذا هاجم ابن تيمية غلاة الشيعة — الاسماعيلية — في الكتاب
السابق — وهو كتاب « منهاج السنة » في نقد كلام الشيعة والقدرية — وفي
رأيهم :

في الامامة ،

والوسيلة ،

وعجوب شد الرجال الى قبور الأولياء . والأولياء هم المقربون
القريبون في المعرفة من الامام ،

تلقى الفتوى من الامام « القائم » وهو الذى ينتظر ظهوره آخر الزمان .

وركز نقده لبيان مخالفة ذلك لتعاليم القرآن والسنة الصحيحة .

ومن نقده يتضح الفصل بين الاسلام والدخيل عليه . والامر بعد ذلك واضح وهو :

أن ما هو الاسلام يتمسك به ،

وأن ما هو الدخيل عليه لا يؤخذ أخذ المعتقد به أو الرأي المسلم به .

وابن تيمية لا يهاجم عقيدة « الامام » كقائد أو مرشد بصير بالاسلام وبأمور الرعية ، ولكي يهاجم نقله من بشرية الى الوهية أو شبه الوهية .

ولا يهاجم الوسيلة كترغبة في معرفة الحق ووجه الهداية الى الطريق السليم ولكن يهاجم فيها عقيدة الخلاص والنجاة Salvation

ويهاجم حلول الجزء الالهى في طبيعة الانسان Incarnation لأنه خروج بالانسان عن طبيعته ، واعتداء على الفصل بين المعبود والعابد .

أما نقده لعقيدة التناسخ فنوق أنها تتضمن عقيدة الحلول — تنفى المسؤولية الفردية وتلغى معنى التكليف الشرعى .

والآن قد وقفنا على غلاة الشيعة بالتحديد القريب ، لتاريخ نشأتهم ، فرقمهم وعقائدهم . ولكن ابن تيمية يراهم امتدادا للرافضة ، أو يرى أنه عن طريق هؤلاء دخل أولئك في تشويه المبادئ الاسلامية :

نفى تعريفه للروافض يقول في كتابه السابق : « منهاج السنة في نقد كلام الشيعة والقدرية » :

« طائفة لا تعرف اصل دين الاسلام وأنهم باطنية ملحدون ،

وفلاسفة صابئة خارجون عن متابعة المرسلين ، لا يوجبون اتباع لاسلام ، ولا يحرمون اتباع ما سواه من الأديان ، ويرون أن المال بمنزلة المذاهب السياسية التي يسوغ اتباعها ،

وأن النبوة في نظرهم نوع من السياسة العادلة التي وضعت لمصلحة العامة في الدنيا ،

وأنهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ، وهم أكذب الناس في
النقلات وأجهل الناس بالعقليات ،

وهم تارة معتزلة وقدرية ، وتارة مجسمة وجبرية ،
وأنهم أدخلوا على الدين من الفساد ما لا يحصيه إلا رب العباد .
« فملاحدة الاسماعيلية والنصرية (١) وغيرهم من الباطنيين المنافقين ،
من بابهم دخلوا ، واعداء المسلمين من المشركين وأهل الكتاب لطريقتهم
وصلوا .

* * *

ابن تيمية وملاحدة الصوفية :

وابن تيمية في كتابه : « الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان »
ثم ينقد الزهد ولا الزهاد من الصحابة رضوان الله عليهم أمثال : أبى ذر
الغفارى ، وسلمان الفارسى .
كما لم ينقد الزهاد من التابعين في القرن الأول الهجرى ، أمثال : الحسن
البصرى ، وعامر بن قيس .
لم ينقد هؤلاء ولا ما وصفوا به بين اخوانهم من « زهد » لأنهم كانوا
يصرفون نشاطهم الى تركية النفس من نقائصها ، وصفاء القلوب الى
خالقها .
فأعمالهم كانت مشروعة خالصة .

(١) طائفة النصرية أو العلوية بجمال اللائقية بسوريا وعدد أفرادها الآن
ثلاثمائة وستة وخمسون ألفا ، وهى تتبع محمد بن نصر ، من أتباع الحسن
العسكرى الامام الحادى عشر ، ثم انفصل عنه وأدعى الألوهية وهى تقول :

- * بالاول ، وهو روح الله على بن أبى طالب .
- * وبالثانى ، وهو المظهر الخارجى لهذه الروح ، محمد بن عبد الله
صلى الله عليه وسلم .
- * وبالثالث ، ناشر الشريعة وهو سلمان الفارسى الصحابى الزاهد .
على أن ثلاثتهم فى العالم الأزلى الأبدى الكامل .
- وهى احدى فرق الشيعة الغلاة ، التى تنتسب الى الاسماعيلية .

واقوالهم كانت رشيّدة واضحة لا عوج فيها ولا التواء ، على نحو ما
يقول الحسن البصري :

« حاثثوا هذه القلوب بذكر الله ، فانها سريعة الدثور ، واردعوا هذه
النفوس فانها طلعة تنزع الى الشر عادة » .
وكما يقول ابن قيس :

« لقد أحببت الله حبا سهّل على كل مصيبة ، ورضاني بكل قضية ،
غما أبالي مع حبي له ما أصبحت عليه وما أمسيت » .

لم ينتقد ابن تيمية هؤلاء ولا أقوالهم ، لانهم يعملون برسالة الاسلام ،
ويعبرون عن الهدف الأخير لها : وهو : حمل النفس على « الاطمئنان »
وعلى التحمل ، وعلى السير في الحياة في ثقة . . لانها تستعين بالله ،
وتسلك طريقه فيما تسير نحوه من غاية .

كما لم ينتقد الزهاد يوم صاروا يلقبون بـ « الصوفية » في النصف الأول
من القرن الثاني الهجري ، وفي مقدمتهم : أبو هاشم الصوفي المتوفى سنة
١٥٠ هـ ، وهو أول من لقب من الزهاد بالصوفي . لان طريقته ما برحت
تقوم على قواعد الدين ورعاية آدابه وسلوكه .

ولم ينتقدهم كذلك بعد أن أصبح التصوف في القرن الثالث الهجري
مذهباً فنياً ، له قواعد للمحاجة ، ومصطلحات خاصة . اذ وجد من بين
صوفية هذا « التصوف » الفنى أمثال : أبو القاسم الجنيد الذي كان يقول :
« مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة »

والفضل بن عياض ، وإبراهيم بن آدم ، ومعروف الكرخي ، وغيرهم
ممن كان يسميهم ابن تيمية « صوفية أهل العلم » . لأن تصوفهم كان على
النمط الموجود في كتاب : « الزهد والورع » لأحمد بن حنبل . وهو زهد
الاسلام ، لا تصوف الفلسفة .

ولكنه ينتقد نوعاً خاصاً من التصوف . . ينتقد ذلك النوع الذي عرف به:
محيي الدين بن عربي .

رابن سبعين ،
وعمر بن الفارض ،

ومن تتلمذ عليهم من معاصريه ، أمثال : عبد الرازق السمرقندى ،
والمنجى (فى مصر) اذ كلاهما تتلمذا على محبى الدين بن عربى ، وكلاهما
كانت له مكانة مرموقة لدى الحاكم وفى قومه (١) .
هو ينقد النوع الذى سماه بـ « تصوف الملاحدة » :

وتصوف الملاحدة هو ذلك الضرب الذى انحدر اليه الاتجاه الصوفى
فى الجماعة الاسلامية ، بعد أن قبل فى ثروح المبادئ الاسلامية عقائد
وفكر ، ترجع الى المسيحية ، والأفلاطونية الحديثة ، والبرهانية ، وبعض
الديانات الفارسية القديمة ، كالمناوية .

وتصوف الملاحدة يقول :

✽ بالتثليث : يقوا، بعالم الله ، وكلمة الله ، والفراسة . على أنه عالم
الأزل والظهر .

أما الله فهو « نور السموات والأرض » (٢) .

وأما كلمة الله فهو « محمد » عنيه السلام . او المخلوقات .

وأما الفراسة فهى الإلهام (الصوفى) . وصاحبها هو « المريد » أو
« الإنسان الكامل » ، أو المتحد بالله . وهى التى يعبر عنها القرآن - فى
نظرهم - بـ « ونفخت فيه من روحي » (٣) والتى يقول فيها الرسول عليه
السلام : « اتقوا فراسة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله » .

✽ ويعقيدة « الوحدة » أى عقيدة شمول الألوهية . وهى التى تترجم
فى هذه العبارة : « وجود هذا العالم هو عين وجود الله ، وليس هناك
وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق » . أى لا انفصال بينهما .

(١) اذ بناء على رأى النصر المنجى فى مصر سجن ابن تيمية فى القاهرة ،
ثم فى الاسكندرية ، لرفضه عقيدة (الاتحاد) التى يقوم بها بعض المتصوفة .
(٢) النور : ٣٥ (٣) الحجر : ٢٩ ، سورة ص : ٧٢ .

* وبعقيدة « الحلول » ، وهى اعتقاد أن : يحل الله فى بعض مخلوقاته- من « المریدین » أو الواصلین . فالسالك اذا آمن فى السلوك ، وخاض لجة الوصول ، فربما يحل الله فيه كالنار فى الفحم .

وعن أبى الحسين الحلاج من قوله :
« أنا الحق ، وتا فى الجبة الا الله » .

وقد قتل من أجل هذه المقالة فى خلافة المقتدر سنة ٣٠١ هـ ؛ بعد أن أفتى الفقهاء والصوفية المستقيمون بخروجه عن الاسلام .

ويعبر أبو يزيد البسطامى (١) (المتوفى سنة ١٦٢ هـ — ٨٧٥ م) عن الواصل الذى اتحد بالله ، بالانسان الكامل . ويشرحه بقوله :

« للخلق أحوال ، ولا حال للعارف ، لأنه محيت رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره وغيبت » .

ويقول :

« لأن تحس : انه واحد مع الله خير من عبادة الناس جميعا ، من بدء الدنيا الى غايتها » .

والحلول أو الاتحاد بهذا المعنى قاصر على المتفوق فى درجة التصوف ، وهو العارف أو الواصل من بين درجات الصوفية .

والحلول أو الاتحاد هو الذى يهيم مايسمى بالفراصة . وهو الذى يجعل الانسان العارف جزءا فى تلك الثالوث المقدس : الله ، وكلمة الله ، وصاحب الفراصة . ويرفع عنه بشريته ، ويسقط بالنالى التكليف الشرعية عنه .

والطريق الى هذا الحلول والاتحاد هو احياء الضمير ، والكشف ، والممارسة .

(١) بغدادى المولد والنشأة . وصاحب الجنيد . وكان مالكى المذهب ، ومات سنة ٣٣٤ هجرية ببغداد .

وأما القرآن والسنة فانهما لعوام الناس .

❖ وبعقيدة « التجلى » أو الفيض في صدور العالم عن الله .

وطريق الفيض هو الحب .

فالله أحب نفسه . وعن هذا الحب لنفسه خلق آدم .

وهكذا : كل موجود بعده ينشأ عن حبه لنفسه موجود آخر . .

ويروون حديثاً قدسياً في هذه العقيدة : « كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق ليعرفوني » !! . .

والوحدة بمعنى « الشمول الإلهي » وعدم انفصال الكون عن موجدده ، والخلق عن الخالق — عقيدة برهمية .

والحلول ، على معنى حلول الله في انسان ما ، عقيدة مسيحية .

والاتحاد مع الله ، على أنه غاية يصل اليها الانسان عن طريق الكشف والممارسة ، فكرة افلاطونية حديثة .

وعقيدة الفيض والتجلي في الصدور — في صدور الموجودات عن الله — من فكر الافلاطونية الحديثة ، دخل فيها عنصر الأرسطية . فعلى غرار « العلم » في مدرسة أرسطو في تصوير وجود العالم بعرضه عن بعض — كان الحب لدى الصوفية في تصوير الشيء نفسه ، بالإضافة الى الفيض .

فالمدرسة الأرسطية اكتفت بـ « العقل » في تصوير نشأة العالم عن العلة الأولى ،

والافلاطونية الحديثة استخدمت بدل العقل فكرة الفيض في تصوير ذلك ،

والتصوف الاسلامي الأخير مزج بين الطرفين ، وعبر عنها بالتجلي ، والحب .

وعقيدة التثليث هنا ترجع الى الافلاطونية الحديثة . ولكن تأثرت بالشرح

المسيحي لعالم الأصول في تلك المدرسة . وهو العالم الذي يتكون من :
الأول — والعقل — والنفس الكلية .

والشرح المسيحي لهذا العالم الأصل لاعم بين موجوداته الثلاثة وبين
الله ، وكلمة الله ، والروح القدس ، التي وردت في نصوص المسيحية .

فاذا ما عمل التصوف المتأخر على خلق عالم مقدس أزلي أبدى فانه
سيكون عالما مثلثا قطعاً ، طالما يؤمن بالله ، ورسوله صلى الله عليه وسلم ،
بالإضافة الى ما يضيفه على « المعارف » من صبغة الاجلال والتقديس .

أما اسقاط التكليف الشرعية عن جميع الصوفية في درجاتهم المختلفة —
فهو نتيجة لاعتقاد : أن صدور العالم عن الله بطريق الفيض ، وعن حب
الله لنفسه . فليس هناك مكان للقدرة والارادة في هذا الصدد ، والتكليف
الشرعي صورة لارادة الله ، فاذا انعدمت الارادة انعدم التكليف .

وأما سقوط هذه التكليف عن طبقة المعارف ، فالاعتقاد بالاتحاد وعدم
التمييز بين الانسان الواصل — الكامل — وبين الله يسقط التكليف . لأنه
الآن ليس هناك جانبان وطرفان : أحدهما يكلف . والآخر يقوم بالتكليف .

ثم لماذا التكليف وقد تمت الغاية . فالتكليف ليس الا وسيلة لغاية .
هو رسم طريق يوصل الى غاية خاصة ، وقد بلغ الانسان هذه الغاية .
غلا معنى لرسم الطريق وطلب سلوكه !! .

ولو لم يكن من نتائج هذه العقائد الا اسقاط التكليف ، لكانت هذه
النتيجة وحدها كافية لنقد هذا المذهب من وجهة نظر ابن تيمية ، اذ اى
اتجاه فكرى أو عقيدى يسقط التكليف صراحة أو يضع مقدمات تستلزم
اسقاطه يكون مجافيا للرسالة الاسلامية .

فابن تيمية — على عادته — اذ يهاجم الصوفية يهاجم أصحاب هذا
اللون من بينهم . ولو انه هاجم العقائد دون الأشخاص — الذين اسندت
اليهم هذه العقائد — لسلك طريقا أدق وأدخل في جانب النقد العلمى . وذلك
على نحو ما ينسب من نقد الى « ولى الدين العراقي » حيث قال في كتابه :
« الأجوبة المرضية » :

« أما ابن العربي فلاشك في اشتغال « النصوص » المشهورة عنه على الكفر الصريح الذي لاشك فيه . وكذا « فتوحاته المكية » . وينبغي عندي أن لا يحكم على ابن العربي في نفسه بشيء ، فاني لست على يقين من صدور هذا الكلام عنه ، ولا من استمراره عليه الى وفاته . ولكننا نحكم على هذا الكلام بالكفر » .

ولكن ابن تيمية كان مع وفرة اطلاعه ، وشدة اخلاصه لاسلامه ، واجتماعه الاسلامية كان حاد المزاج . وحدة المزاج سرعان ماتنقل الخصومة والحكم من جمال الجدل العقلي او الديني الى مجال الأشخاص ، وحياتهم الخاصة وما يدور في نفوسهم ، أو يخلد في قلوبهم من عقيدة وايمان . .

وأصحاب هذا النوع من الصوفية لم يضيفوا هذه العقائد الى تعاليم الاسلام . كشيء مجاور لشيء آخر يضاف اليه . مع بقاء الانفصالية بينهما . بل حاولوا أن يحملوا بعض نصوص القرآن هذه العقائد ، ويجعلوا من شرح الفيض والعقيدة التي شرح في ضوءها « وحدة » لا انفصال فيها .

والآيات القرآنية التي تعلقوا بها في تبرير « اسلامية » هذه العقائد الدخيلة هي تلك التي تشير الى قرب الله من الانسان مثل :

« ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » (١) .

« ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ، ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم أين ما كانوا » (٢)

« والله المشرق والمغرب ، فأينما تولوا فثم وجه الله » (٣) .
فهذه الآيات حملوها على « الوحدة » البرهمية بمعنى الشمول الالهي ، وعدم الانفصال بين الخالق والمخلوق .

(٢) المجادلة ٧ .

(١) سورة ق ١٦ .

(٣) البقرة ١١٥ .

واذا لم يجدوا بين النصوص الصحيحة ما يصح أن يحمل على عقيدة
عن هذه العقائد ابتدعوا بعض الأحاديث للتدليل بها على « إسلامية »
العقيدة المطلوبة ، كالحديث القدسي السابق ، كى يضيفوا الى الاسلام
عقيدة الفيض . والاسلام ينفر منها . وهكذا ...

ولم يسلم الغزالي من نقد ابن تيمية . فذكر : أنه عالة على أبي حيان
التوحيدى فى مذهب الصوفية . كما يرى أنه استمد من كتاب « قوت
القلوب » لأبى طالب المكي ، ومن كتب الحارث المحاسبى ، ومن رسالة
القشيري ، كثيرا من آرائه الصوفية . فلم يتهمة بأنه واحد من صوفية
الملاحدة ، ولكن عاب عليه تبعيته فيما يذكر من آراء تصوفية لغيره .

* * *

ابن تيمية والفلسفة :

لم يكن بين فلاسفة المسلمين فى نظر ابن تيمية ، خيار — كما كان
الشأن بين الصوفية الذين كان من بينهم المستقيم والمنحرف — اذ فلاسفة
المسلمين جميعا أصحاب قصد واحد ، وهو الدفاع عن الفكر الدخيل فى
صورة الملاعة بينه وبين الاسلام .

والفكر الدخيل لا يرضى عنه ابن تيمية جملة ، فضلا عن أن يزاوج بينه
وبين تعاليم الاسلام . وهو — كالغزالي — نفر منه نفرة شديدة ، وعاب
على فلاسفة المسلمين احتفاءهم به ، والدفاع عما فيه من وثنية وتهديد
للالسلام كدين وكمصدر توجيه .

وكتابه : « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » خصصه لقضية
« العقل والدين » . . خصصه للعقل كعقل ،

والعقل كمحصل فكري ورد للمسلمين باسم الفلسفة .

✽ أما العقل ، « كعقل » فى ابن تيمية أنه لا يعارض الدين فى
شئ ما ، اذا صح النقل عن الدين . فطالما هو عقل صريح ، خالص من
التأثير بغرض أو هوى — وطالما الدين صح نقله — كما جاء — فالتقاؤهما
معاً أمر تحتبه طبيعتهما . اذ عقل الانسان مخلوق لله ، والدين وحى من

الله ، وكلاهما لهداية الانسان . فلا يناقض أحدهما الآخر . والا كان وجودهما معا سببا في سوء توجيه الانسان . والله قد امتن على الانسان بالعلم كنتيجة للعقل ، وبالرسالة السماوية معا . ولا يمتن بما يسىء الى الانسان .

عاجذا تعارض العقل والدين ، فاما أن يكون مايسمى بالعقل : « وهما » ، أو « تخيلا » ، أو « غرضيا » ، أو مايسمى بالدين : « تحريفا » ، أو نقله ، أو « تأويلا » مشوباً بالغرض في فهمه .

✽ واما العقل كمحصول فكري ورد للمسلمين باسم الفلسفة ، فعدم موافقته للدين لأنه لم يكن عقلا صريحا ، بل كان أوهاما وخيالات ظنه بعض المسلمين حقائق ، وهى بعيدة عن الحق والواقع .

وقد سلك فيها أربابها مسلك التلبيس فاستخدموا ألفاظا غير محدودة المعنى ، وقضايا ادعوا انها ضرورية أو مشهورة . وبذلك موهوا على الحق ، حتى ظن الناس ان باطلهم : هداية ، وخيالهم واقع . ولا يصح الركون الى ألفاظهم وقضاياهم ، بل يجب مناقشتها والوقوف عليها قبل التسليم بأحكامهم والوصول الى نتائجهم . فالفاظ : كالجوهر ، والعرض ، يجب الوقوف على مدلولها قبل استخدامها ، ويجب تحديد مفاهيمها أولا .

والمقياس في نظر ابن تيمية الذى يمتحن به « العقل » ان كان وهما ، أو عقلا صريحا ، هو صحيح المنقول من الدين . ورسالة الوحي بمثابة الضابط لعمل العقل ، وبملائمة القانون الذى يرجع اليه اختلاف الناس في عقولهم وآرائهم .

وما دام ابن تيمية مؤمنا برسالة الوحي فلا بد أن يجعل لها المكان الاول في التوجيه ، ويجعلها المقياس الآخر لتفكير المفكرين فيما يفكرون فيه ، وغيا يحاولون أن يضعوه من توجيه ثلاثانية .

وابن تيمية اذن يرفض « الفلسفة » ويقر « العقل » ، يطلب أن يظل الدين في غير مزاجية مع الفلسفة ليبقى حاكما عليها ، لا ليكون نصرة لها . وهو يقصد هنا بنقده الفلسفة والفلاسفة : « فصل » الدخيل على

الاسلام ، والاحتفاظ بالاعتبار الاسلامي وحده ، كما صنع من قبل في نقده.
للاتجاهات الفكرية السابقة ، او كما سنرى في نقده للاتجاهات الباقية.
لمسلمين .

* * *

ابن تيمية والمتكلمون :

وفي كتاب له ، سماه : « تشبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل
الباطل » يهاجم « الجدل الكلامي » كله او من يسمى بعلم الكلام او علم
« التوحيد » . ويذكر ان المتكلمين بجدلهم الكلامي هدفوا للغلبة والظفر ،
بعضهم ضد بعض ، ولم يقصدوا الى بيان « الحقيقة » من حيث هي في
الاعتقاد . فالجدل الكلامي مجال للنزال والصراع ، وليس بيانا وكشفا
لما يجب ان يكون عليه الاعتقاد السليم في الله جل شأنه .

وما يعيبه ابن تيمية على الجدل الكلامي ، سبقه فيه الغزالي في كتابه :
« الاقتصاد في الاعتقاد » . وسبقهما معا ابو بكر الباقلاني ، وابو المعالي
الجويني امام الحرمين .

فهؤلاء الذين سبقوا ابن تيمية في نقد علم الكلام ، رأوا فيه وسيلة.
غير مجدية في تنشئة عقيدة ، او اثبات عقيدة ، ولاحظوا انه وسيلة.
لرياضة الذهنية ، والدربة العقلية ، ولا صلة له بالقلب الذي هو موضع
الايمان .

وفي كتابه : « منهاج السنة النبوية في اصلاح حال الراعي والرعية » .
عاب ابن تيمية الأشعرى ووصفه بالخداع عندما قام — عن طريق مذهبه —
يدعو المسلمين الى الوحدة على سنة السلف الصالح . فقد تبع فيه مذهب.
استأذه الجبائي ، كما استعان بفكرة « الجوهر الفرد » ، للتدليل على
وجود الله . وليس هذا وذاك ، من مذهب السلف الصالح في شيء .

وايضا اذ يعيب المتكلمين — ومن بينهم الأشاعرة — على صنعتهم.
في الجدل الكلامي يعيب أنهم تركوا منهج القرآن وسنته في الدعوة . وهو
منهج الاقناع وسنة القلب والمثاعر ، واستعاضوا عنها بقياس المنطق
الارسطي في الحجاج والبرهنة . ثم خلطوا — على اختلاف فيما بينهم من.

معتزلة وأشاعرة — نصوص القرآن فيها يتصل بالله سبحانه وتعالى بأفكار
الفلاسفة .

ويهدف إذن من نقدهم جميعاً أن يعود « الفصل » بين مصدر الإسلام
وبين هذا الدخيل ، على أن تبقى قيمة القرآن وحده في نفوس المسلمين
غير مشوبة بقيمة شيء آخر ، لم تكن له قيمة في نفسه ، وإنما اكتسبها
بالخاط والمزاوجة معه .

* * *

ابن تيمية والفقهاء :

وموقفه من الفقه والفقهاء يوضحه في : « مجموع الرسائل الكبرى » ،
وفي : « الفتاوى » . وهذا الموقف يتلخص في أنه :

أولاً : يعيب « التعصب » لأحد المذاهب الفقهية ، ويوجب على « المتعصب
العقوبة » يقول في إحدى رسائله :

« ومن تعصب لواحد من الأئمة بسببه فقد أشبه أهل الأهواء — الذين
يتبعون هواهم ولا يدينون دين الحق — سواء تعصب لمالك ، أو لأبي حنيفة ،
أو لأحمد ، أو لغير واحد من هؤلاء . ثم غاية التعصب لواحد منهم أن
يكون جاهلاً بقدره في العلم والدين ، وبقدر الآخرين . فيكون جاهلاً ظالماً ،
والله يأمر بالعلم والعدل ، وينهى عن الجهل والظلم .

وليس لأحد أن يتخذ قول بعض العلماء شعاراً يوجب اتباعه ، وينهى
عن غيره مما جاءت به السنة . وبلاد الشرق ، من أسباب تسليط الله التتر
عليها ، كثرت التفرق والفتنة بينهم في المذاهب ، حتى تجد المنتسب للشافعي
يتعصب لمذهبه على مذهب أبي حنيفة حتى يخرج عن الدين ، والمنتسب إلى
أحمد يتعصب لمذهبه على هذا وهذا . وكل هذا من التفرق والاختلاف الذي
نتهى الله ورسوله عنه . وكل هؤلاء المتعصبين بالباطل المتبعين للظن وماتهم
الأنفس ، المتبعين لأهوائهم بغير هدى من الله — مستحقون للعقاب » .

وثانياً : ينهى عن التقليد ، فيقول ، كما قال الإمام أحمد :

« لا تقلدني ، ولا تقلد مالكا ، ولا الشافعي ، ولا الثوري ، وتعلم كما

تَعَلَّمْنَا وَحَرَامَ عَلَى الرَّجُلِ أَنْ يَقْلِدَ فِي دِينِهِ الرِّجَالَ ، فَانْهَمَ لَمْ يَسْلَمُوا مِنْ أَنْ يَقْلُطُوا . وَالتَّفَقُّهُ فِي الدِّينِ فَرَضٌ ، فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ مُتَّفَقًا فِي الدِّينِ » .

وَهُوَ لَا يَجِيزُ لِلْقَادِرِ عَلَى الاسْتِدْلَالِ أَنْ يَقْلِدَ إِلَّا عِنْدَ الْحَاجَةِ . كَمَا إِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ الاسْتِدْلَالِ . وَيُوجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ الْقَادِرِ أَنْ يَجْتَهِدَ فِي الْفَنِّ ، أَوْ فِي الْبَابِ . أَوْ فِي الْمَسْأَلَةِ الَّتِي يَقْدِرُ عَلَيْهَا . فَالْاجْتِهَادُ عِنْدَهُ يَقْبَلُ التَّجْزِئَ وَالْانْقِسَامَ (الْفَتَاوَى)

وثالثا : أنحى باللائمة على الفقهاء — وكذا الصوفية — الذين أرادوا شوعا من الورع ، أفرطوا فيه بغير دليل شرعى .

ويرى أن كل واحد من هذه الأمور الثلاثة لا يتفق ورسالة الاسلام .
: أما التعصب فلأنه اتباع لما تهوى النفس .

وأما التقليد فلأنه يتنافى مع ما فرضه الدين من تفقه فيه .
وأما الإفراط في الورع فلأنه غلو ، وبعد عن الاعتدال الذي رسمه الاسلام .
وهو إذ يعيب هذه المظاهر الثلاثة يريد أن تكون القيمة والاعتبار لنفس الاسلام الأصيل ، لا لهذا الطارئ عليه .

ومن جانب آخر : لأبن تيمية احتياط في بعض المسائل الأصولية والفقهية ، وتوسع في البعض الآخر .

✽ فمن النوع الذى احتاط فيه « المجمل » والقياس » : فقد كان يقول :

« يجب أن يحذر المتكلم في الفقه : المجمل ، والقياس . وأكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس . فلا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصه ويقيده ، ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه ؟ » .

ونادى بأن يرجع المسلمون إلى كتاب الله وسنة رسوله قبل أن يرجعوا إلى الراى ، والعقل ، والقياس .

* ومن هذا النوع الذى أحتاط فيه أيضا : اشتراطه وجود نص يستند اليه الاجماع والقياس ، والمصلحة المرسله . فكون واحد من هذه حجة فى التشريع مرهون بوجود شاهد من كتاب أو سنة .

وبذلك يبعد عن المصلحة المرسله : الادراك الفردى أو الشخصى للمنفعة أو الضرر — كما كان عند السوفسطائيين —

ويبعد عن القياس : التوسع فيه ،

وعن الاجماع : مطلق استناده الى الرواية والنقل .

فيقول :

« لاتوجد قط مسألة مجمع عليها الا وفيها بيان الرسول ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ، ويعلم بالاجماع فيستدل به . كما أن يستدل بالنص من لم يعرف بدلالة النص . وكذلك الاجماع دليل آخر ، كما يقال : قد دل على ذلك الكتاب والسنة والاجماع . وكل هذه الأصول تدل على أن الحق مع تلازمها . فان مادل عليه الاجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة . ومادل عليه القرآن فعن الرسول اخذ .

فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه ، ولاتوجد مسألة يتفق عليها بالاجماع الا وفيها نص . . . نحن لانشترط أن يكون كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى ، كما تنقل الأخبار ، ولكن استقرانا موارد الاجماع فوجدنا كلها منصوصة . وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة . كما يكون فى المسألة نص خاص ، وقد استدل فيها بعموم نص آخر « (١) .

والمراد بالاجماع هو اجماع الصحابة . « لكن المعلوم منه — الاجماع — هو ماكان عليه الصحابة ، واما بعد ذلك فيتعذر العلم به غالبا » .

« والمصالح المرسله : أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب مصلحة واضحة ، ويدفع مضرة واضحة ، وليس فى الشرع ماينفيه » (٢) .

(١) الفتاوى . ج ١ ، ص ٢٠٦ ، ٢١٢ .

(٢) مجموع الرسائل والمسائل ، ج ٥ ، ص ٣٢ .

أما الجانب الفقهي الذي توسع فيه فهو :

✳️ عدم التمشي مع الفقهاء في التقيد بحرفية النص ، دون الرجوع الى الروح التي دفعت اليه والظروف التي أحاطت به . فقد أفسح في كتابه : « السياسة الشرعية » وفي رسالته : « الحلال » موقفاً لبيان التزام الروح والظروف التي أحاطت بالنص عند فهمه والاستدلال به .

✳️ واعتبار : أن الأصل في العبادات ما ورد في الشرع . أما الأصل في العادات ، وهي المعاملات ، فعدم الحظر . والعقود من العادات ، لا من العبادات . والأصل في المعاملات أن تقوم على المصالح والمنافع ، التي هي بأصل وضعها في موضع الإباحة الأصلية .

ولأن الفقه لم يختلط بالفكر الدخيل — وإن لم تخل بعض مسائله من التأثير به كالقياس — كان النقد الذي وجهه ابن تيمية للفقهاء هو نقد موجه في الواقع الى ما طرأ عليه من « جمود » بحيث فقد حيويته ومرونته .

فكما — فيها مضي — أراد بنقده : أن يعيد الى المبادئ الإسلامية صفاءها ، أراد هنا أن يعيد الى فهم هذه المبادئ — وهي التفقه أو الاجتهاد — حيويته ، وحيوية هذا الفهم ، أو التفقه ، هو في استمرار ملازمة تلك المبادئ واستيعابها للأحداث الجديدة .

فما عابه على الفقهاء ، وما احتاط فيه من أصول التفقه ، وما توسع فيه — يتصل ببعضه ببعض ، وتتصل جميعها باعادة هذه « الحيوية » الى الفقه الإسلامي .

ويحارب التعصب والتقليد ، إذ هما عائقان ،

ويحتاط في الاعتماد على النصوص في استخدام الاجماع والقياس ، والمصالح المرسلات ، كي يكون الفقه فقها إسلامياً خالياً من تدخل الهوى بأنسم العقل أو الرأي ،

ويتوسع في رعاية روح النص وظروفه حتى تكون هنا مرونة ، ويتوسع في جعل الأساس في العقود هو الحل وعدم الحظر للشيء نفسه .

يريد أن يكون فقها اسلاميا . ذا امكانية واسعة مستمرة في اخضاع أحداث الحياة المتجددة ، وطبعها بالطابع الاسلامى .

* * *

ابن تيمية والمفسرون وأهل الحديث :

ولم يترك هؤلاء ولا أولئك من التعليق على عملهم . فكان يفضل تفسير الطبرى . ويرمى الزمخشري بأن تفسيره محشو بالبدعة . لأنه لجأ فيه الى التاويل العقلى والاستعانة بالعناصر الفكرية . أما الطبرى فقد قصر الأمر على الروحية ، فهو أقرب الى الروح الاسلامية الأولى .

وفي الحديث كان يعتمد على ماكتبه الامام احمد بن حنبل فى كتاب : « المسند » ولم يكن للبخارى ومسلم منزلة عنده تساوى منزلة الامام احمد فى الحديث . اذ كان يرى أن الامام احمد له مكانة واضحة فى نقد الأحاديث ، وخاصة فيما يتعلق بالأسانيد .

* * *

وبعد :

فابن تيمية وان لم يكن أول ناقد لهذه المذاهب والاتجاهات الفكرية ، اذ سبق بالغزالى فى ذلك ، ولكنه كان بلا شك الناقد البناء ، اذا صح لنا أن نطلق عليه هذا الوصف . فلم يجل فى النقد فريقا على فريق ، ولم يترك طائفة دون أخرى .

بينما الغزالى قبله نقد ليقبل التصوف .

وبينما هو أيضا ما رفضه باسم النقد قبله باسم آخر : فقد رفض الفلسفة الاغريقية وصنعة المسلمين العقلية فى مدارسها فى كتابه « تهافت الفلاسفة » وقبلها فى كتابه : « المضمون به على غير أهله » .

وعاب باسم النقد ، جدل المتكلمين فى كتابه : « الاقتصاد فى الاعتقاد » ولكنه كان من عهد المدرسة الأشعرية .

وحاول أن يعيد للدين تفكيره وطابعه في كتاب « احياء علوم الدين » ، ولكنه حشر مع مبادئ الدين ومنطقه مبادئ الفكر الاغريقى ومنطقه .

فضلا عن أنه اتهم بأنه لم يعرف بالتحري في « الأحاديث » . كما يدل على عدم التحري هذا ما يتردد في كتاب « احياء علوم الدين » من احاديث ، أقل ما يقال في شأنها : ان هدفها الترغيب والترهيب ، وان لم تصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

أما ابن تيمية فقد كان واضحا من أول الأمر :

أراد « اسلاما » و « جماعة اسلامية » .

أما الاسلام فمصدره القرآن والسنة .

وأما الجماعة فهي تلك التي تتبع القرآن والسنة .

وعندئذ أراد ان يوضح أو يفصل بين ماهو اسلام وماهو دخيل على الاسلام ، وبين الطائفة التي تنتمى الى الاسلام فقط والتي تتبع الاسلام فيما تدعى .

ثم كان عليه بعد ذلك أن يوضح : أن القرآن والسنة الصحيحة تكفلان سيادة الجماعة وقوة الفرد فيها ، فكان كتابه « السياسة الشرعية في اصلاح حال الراعى والرعية » ورسالته « الحلال » المنهج لتوضيح ذلك .

ان ابن تيمية لهذا : كان المفكر الاسلامى الذى قصد بتفكيره اعادة بناء المجتمع الاسلامى على أسس اسلامية لا زيف فيها ، وبدون اضافة إغريقية عن الاسلام تقتل بها : أراد للمسلم ان يكون مسلما ، لاصحاب بدعة أو مذهب خاص في الاسلام .

* * *

الفصل الرابع :

محمد بن عبد الوهاب

ولأن حركة محمد بن عبد الوهاب (١) الدينية ارتبطت بتطور سياسى ،
مستقبل دولة وحكومة — يؤرخ لها من جانبين :

من جانب أحداثها السياسية ، وصلة الحكومة القائمة على رعايتها ،
بجانب الدعاة الدينيين ، بالحكومات الأخرى المجاورة فى شعب الخلافة
الإسلامية العثمانية . ثم فى تطورها واتساع رقعتها أو انكماشها وانحصارها
فى مكانها الأصيل — الى غير ذلك من المظاهر السياسية والتاريخية البحتة ،
لحكومة ذات علاقات بحكومات أخرى .

ثم يؤرخ لها من جانب آخر ، وهو أنها حركة دينية ، ترسمت خطوات
حركة أخرى سبقتها فى القرن الرابع عشر الميلادى . وهى حركة محمد بن
تيمية الحرانى . وفى هذا الجانب بالذات يؤثر الحديث عن مدى الصلة بين
الحركتين ، ومدى المفارقات بينهما ، ان كانت هناك مفارقات .

والذى يهمنا من حركة محمد بن عبد الوهاب هو هذا الجانب الثانى
بالذات ، من غير أهمال للجانب الأول ، فى صلته بنشاط هذا الجانب ، وفى
قوته أو ضعفه .

محمد بن عبد الوهاب نشأ فى بلدة : « عينية » بالقرب من الرياض .
وتعلم على والده القاضى الحنبلى فى هذه القرية : قرأ فقه ابن حنبل ، والتفسير
والحديث ، على عادة القرون الوسطى فى تلقى المعرفة ، وتحصيلها ،
وفى نوعها وعدد موادها .

(١) عاش ما بين (١١١٥ — ١٢٠١ هـ) : (١٧٠٣ — ١٧٨٧ م) .

وبالإضافة الى ذلك اطلع على كتاب ابى تيمية ، وتلميذه : ابن قيم
الجوزية (١) .

وقد رحل محمد بن عبد الوهاب من بلدته التى نشأ بها الى مكة ، والمدينة
فى الحجاز ، والى الاجساء ، فى منطقة الخليج العربى ، والبصرة ، وبغداد ،
فيما بين النهرين (العراق) ، والى دمشق فى سوريا ، وأصفهان ، وقم فى
ايران . وأقام فى هذه مدة تزيد على اثنى عشر عاما ، قضاها فى الدروس
والتعليم . ويقال انه تزوج وهو بمدينة بغداد .

وبهذه الرحلة الطويلة ضم معرفة تجريبية واقعية عن الاسلام والمذاهب
الاسلامية وأثرها فى توجيه المسلمين ، الى تلك المعرفة النظرية التى وقف
عليها فى المصادر السابقة . وهو فى الارتحال شأنه شأن أستاذه ابن تيمية
من قبل ، وشأن اصحاب الحركات الاسلامية الأخرى بعده ، من أمثال :
محمد بن على السنوسى الكبير ،

ومحمد جمال الدين الأفغانى ،

ومحمد عبده .

وقد عاد الى بلدته التى ولد فيها فى اقليم نجد . وصمم على أن يجهر
بدعوته فجهر بها . لكن لم يجد سعة قبول لها من مواطنيه ، لما يقال من :
تأخرهم ، وتخلفهم ، وتأخر البيئة النجدية على العموم ، وشيوع اعتقادها
بالخرافة ، وتمسكها بالبدع .

وعندما أحس بهذه المعارضة ، ثم بقوتها وبتزايدها : رحل من عينية
الى حيث يقيم الأمير السعودى فى شمال الرياض بقرية « الدرعية » .

وهناك تعاهد مع ممثل البيت السعودى ، الأمير محمد بن سعود ،

(١) وهو شمس الدين أبو عبد الله بن أبى بكر الذى عنى بمؤلفات أستاذه
وكافح الفلسفة على وجه أخص ، ومن أصحاب الاتجاهات الفكرية فى
الاسلام . وعاش ما بين (٦٩١ - ٧٥١ هـ) : (١٢٩٢ - ١٣٥٠ م) .

في سنة ١٧٤٤ م على أن يبقى في مقر الأسرة السعودية ، أينما كانت وفي مقابل ذلك ينصر الأمر بقوة سلطانه ، الشيخ في دعوته . وظل الأمر على ذلك حتى توفي الشيخ في سنة ١٧٨٧ م .

وبعد وفاة الشيخ والأمير معا تعهد أبناء الطرفين بالاستمرار في تنفيذ اتفاق والديهما .

ولم يزل الوضع في صلة الدعوة الوهابية بالحكومة السعودية ، على ما كان عليه ، حتى الوقت الحاضر .

وبهذا التعاهد اجتمع لهذه الدعوة سلطان الحاكم وقوة الايمان بها ، وقلما اجتمع الأمران في حركة دينية ، بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين ، سوى هذه الحركة .

ومن هنا كان يؤمل كثيرا في نشاط هذه الحركة .

ومن هنا تكون خيبة الأمل كبيرة كذلك لو لم تعد هذه الحركة من هذه القوة المزدوجة — في سلطان الحاكم وايمان الداعي — في توضيح خطة الإصلاح وتطبيق هذه الخطة في حياة تعد نموذجية للحركات الاسلامية الأخرى بعدها في المجتمعات الاسلامية .

١ — الجانب السياسي :

وارتباط صاحب الامارة السعودية بالشيخ القائم على هذه الدعوة يؤرخ للجانب السياسي للحركة الدينية لحمد بن عبد الدهاب .

ويذكر المؤرخون أن الامارة السعودية اتسعت رقعتها ، وزاد نفوذها وسلطانها في شبه الجزيرة العربية ، فدخلت مكة ، والمدينة في الحجاز في نطاق سلطان السعوديين ، وبالتالي في مجال نشاط هذه الحركة . وبذلك تهيأت الفرصة الموسمية للحج لشرح أسس الحركة الوهابية في مكة ونشر تعاليمها ، لينس بين علماء الحجاز كل عام فحسب بل يقال : ان الدعوة

انتشرت عن طريق هذا اللقاء في مكة خارج شبه الجزيرة العربية . شرقا . .
وغربا : شرقا في الهند واندونيسيا ، وغربا في السودان وشمال افريقيا .

كما يقال ان محمد بن علي السنوسي ، والسيد عثمان الميراثي ، كلاهما
تأثر بهذه الدعوة في نشر الحركة السنوسية في شمال افريقيا وقلب الصحراء .
ونشر الطريقة الميراثية في السودان شرقا وشمالا .

أما في غرب افريقيا فيقال : ان الشيخ عثمان بن فودي من قبيلة الفولا
حمل مظاهر هذه الحركة ، وكون على أساسها مملكة اسلامية استمرت
فترة من الزمن حتى أطاح بها الاستعمار الغربي .

وفي البنغال ، في الهند ، حمل اليها بذور هذه الحركة سيد احمد ، احد
أمراء الهند .

وفي سومطرا ، انشأ احد الحجاج الأندونيسيين فرعا يقتسدي في اتجاهه
بالفكر الأصلية لحركة محمد بن عبد الوهاب .

وبعد فترة من الزمن ، امتد النفوذ السعودي الى خارج شبه الجزيرة
العربية ، بعد أن وصل الى عمان ، وزيد في جنوب اليمن . . . امتد هذا النفوذ
الى قلب العراق ، وضواحي دمشق . وبقي هذا النفوذ قائما ، حتى وقعت
الهزيمة العسكرية للسعوديين في سنة ١٨١٨ م بقيادة إبراهيم باشا ابن
محمد علي الكبير .

وسبب هذا الاشتباك العسكري السعودي المصري هو التكليف الذي
صدر من مقر الخلافة العثمانية ، على عهد السلطان « محمود » الى رأس
الاسرة العلوية في مصر ، محمد علي ، بقاء السعوديين وردهم الى مقر
ولايتهم الأولى .

ويقال ان سبب هذا التكليف شيان :

الأول : خشية السلطان على سلطته وخلافته ، لو زاد نفوذ السعوديين
وامتد في جوانب الامبراطورية الاسلامية في ذلك الوقت .

وثانيا : ضيق المسلمين بتشدد الحركة الوهابية في نظرتها الى غير
اتباعها من المسلمين ، وفي صلابتها فيما تسميه : القضاء على « البدع » او

« الشرك » . وكان في مقدمة المسلمين استنكارا لهذه الحركة ، وحقدا على مدعاتها ، علماء نجد ، وأشراف مكة . وربما كان ذلك بسبب خشيتهم من قوات سلطانهم ، لو قدر لهذه الحركة الاستمرار في النجاح ، والتمكن في السلطان .

ومما ساعد على زيادة هذه المخاوف ، وزيادة ضيق المسلمين بهذه الحركة ، دعاة هذه الحركة أنفسهم . ومبالغتهم في تحديد البدع ، والمخالفات الدينية ، ثم تنفيذ السلطة الحكومية بالقوة ما يطلبه دعاؤها .

وفي الاشتباك العسكري المسلح بين القوات المصرية والقوات السعودية لم يكن النصر حليف المصريين أول الأمر . بل هزم الجيش المصري قبل انتصاره الأخير ، على عهد قيادة الأمير طوسون .

ولكن ما لبث النفوذ السعودي أن عاد بالتدريج الى قوته ، وإلى سيطرته نهائيا على نجد والحجاز ، على نحو الوضع القائم ، منذ سنة ١٩٢٥ . بعد توقيع معاهدات مع أمراء الجزيرة العربية الآخرين من جهة ، والانجليز من جهة أخرى .

٢ — الحركة الدينية الإصلاحية :

هذا ما يقال عن الجانب السياسي . وقد زاد هذا الجانب قوة بعد أن اكتشف آبار البترول على شاطئ الخليج العربي مما يدخل في حدود المملكة العربية السعودية الآن . وأصبح للنفوذ السياسي في شبه الجزيرة العربية قوة اقتصادية ،

ولو نظم أمر هذه القوة الاقتصادية لأفادت في دفع الحركة الدينية وفي بناء هذه المملكة على أسس اسلامية سليمة ، كما ينبغي دعاة هذه الحركة . ولكنهم لم يخطوا الخطوات الايجابية حتى في الانتفاع بالاسلام ، او على الأقل في عرضه العرض الصحيح المنتج ، كما سيبدو لنا فيما بعد .

ولحمد بن عبد الوهاب ، مؤسس هذه الحركة ، عدة كتب : — كما يروى المؤرخون — من بينها : كتاب : « التوحيد » وكتاب : « كشف الشبهات » ثم كتاب : « تفسير القرآن » .

ويضيف الأستاذ أحمد أمين في كتابه « زعماء الإصلاح » أن الشيخ كتب بخط يده رسالة لابن تيمية ، مودعة الآن في المتحف البريطاني بلندن .

* * *

أسس الدعوة الوهابية :

وترجع أسس هذه الدعوة الإسلامية الى ثلاثة انواع :

اولا : فيما يتصل « بالأصول » وهى العقيدة :

« فانها هنا تدعو الى توكيد « التوحيد » ونفى « الشرك » بحيث تقصر القداسة والعبادة على الله وحده .

ويفهم من معنى القداسة والعبادة كل معنى يقوم على الاحترام ، ولو كان بحكم الألف والعادة : فبناء القبور على وجه الأرض ، وزيارتها فى انتظام ، والوقوف عندها فى خشوع ، ليست منافذ ينفذ منها الانسان الى « الشرك » وعدم « التوحيد » . بل هى شرك على الحقيقة . ولهذه المبالغة فى فهم معنى التوحيد ، أو فهم معنى الشرك سمى دعاة هذه الحركة حركتهم باسم « التوحيد » .

وهنا فى هذه المبالغة يمكن عامل « الفرقة » بينهم وبين بقية المسلمين ، فبينما هم يرون انفسهم موحدين أو أهل توحيد ، ويرون غيرهم — ممن لا يسلك سبيلهم فى المبالغة — مشركين . اذا بغيرهم ينظرون اليهم على أنهم : أهل تشدد وتزمت ، وأصحاب ضيق فى الأفق والفهم لهذا الأصل الإسلامى ، وهو أصل التوحيد . لأن زيارة القبور ، أو اقامتها على وجه الأرض سوف لا يعيد الآن بحال وضع الوثنية العربية الأولى على عهد الدعوة الإسلامية ، ومن ثم لا وجه لخشية الشرك ، فضلا عن وقوعه ممن يقيم القبر أو يزوره .

والوثنية التى يمكن أن توجد فى القرن العشرين ، ليست وثنية الأحجار أو الأموات ، إنما هى وثنية الأحياء أصحاب السلطان والنفوذ . ولا يقضى على هذه الوثنية بالدعوة الى هدم القبور ، وتحريم زيارتها ، وإنما بتحقيق شعور المساواة بين الحاكم والمحكوم ، وتحقيق الاخاء والتعاون فى الإسلام بين الفرد والمجموع ، وتحقيق بقية المبادئ الإسلامية الأخرى فى المجتمع الإسلامى .

✳ تنادى هذه الحركة باتباع مذهب السلف في صفات الله . وهو المذهب المعروف بالتقويض في كيفية اتصافه بها ؛ بعد الايمان بأنه سبحانه يتصف بهها .

وبذلك لا ترى رأى المعتزلة القائلين بأنها عين الذات ، وليست غير الذات .

كما لا يرون رأى الأشاعرة القائلين بأنها ليست غيرا ، وليست عينا . وواقع الأمر : أن المسلمين ، بعد القرن الأول الهجرى ، جعلوا من « الصفات » لله مشكلة ، على أثر أن تأثروا بالفكر الأفلاطونى الحديث ، وبالنزعة المسيحية في الأقانيم . ولو أرجحوا الأمر الى القرآن وحده لما كانت هناك مشكلة في هذه الصفات ، ولتحدد تصور المسلمين لاتصاف الله بها بنوع مداركهم وتصورهم لنصوص هذه الصفات ، دون حاجة الى مناقشة جدلية عقلية في كيفية الاتصاف بها .

وثانيا : فيما يتصل بالفروع . وهى الفقه . نرى :

✳ أن فقه الحركة الوهابية يتبع مذهب ابن حنبل ، بوجه عام . ولكن اذا صح من وجهة نظر الكتاب والسنة رأى على خلاف ماينسب لأحمد بن حنبل ، فإنه يتبع . وذلك مثل : تقديم الجد على الاخوة في الميراث . اذ عكس ذلك منسوب لابن حنبل . وهذا يتصل اتصالا وثيقا بفكرة الاجتهاد ، وفرضه ، وعدم التقليد المطلق .

✳ وأن تقصر الحجية في مصادر التشريع على القرآن والسنة الصحيحة وحدهما . أما الاجماع فيتوقف اعتباره على وجود شاهد له من القرآن والسنة الصحيحة . وبذلك تعود حجيته (أى الاجماع) الى حجية القرآن والسنة . ومقصود الاجماع — فى الأغلب — على نحو ما هو معروف لابن تيمية ، من رغبته فى قصره على اجماع مجتهدى الصحابة ، عليهم رضوان الله ، لايتعداه الى اجماع التابعين أو المجتهدين فى كل جيل بعدهم .

✳ وتنكر تقليد غير واحد من الأئمة الاربعة : ابن حنبل ، ومالك ،

وإلى حنيفة ، والشافعي . وذلك — كما تذكر — لعدم ضبط مذاهب من عداهم ، كمذهب الشيعة ، أو مذهب داود الظاهري الأصفهاني .

تنكر هذه الحركة مذهب الشيعة في الفقه ، تبعاً لتأثرها بموقفها السلبي من القول بالعصمة ، وبالوسيلة في مذهب الشيعة في « الأصول » .

ولكن إذا كان القول بالتقية ، والوسيلة ، كلاهما ليس أصلاً من أصول الفقه في نظر الشيعة ، فأية صلة بين رفض الفقه الشيعي وبين عقيدة أو عقيدتين لا دخل لواحدة منهما في الفقه والاستنباط ؟

والعصمة إذا أخذت بالتطبيق الشيعي لها عند الزيدية ، أو الإمامية ، هي أنها تجنب الخطأ في العمل من الإمام ، فصلتها بالفقه عندئذ — وهو البحث النظري — صلة ضعيفة .

نعم لو أخذت العصمة كعقيدة ، على أن ما يأتي به الإمام ، قولاً أو عملاً ، واجب الاتباع — عندئذ ، يكون قوله أو عمله أشبه بالسنة الصحيحة . وهنا تقول الحجة الوهابية ضد الفقه الشيعي القائم على مثل هذه العصمة . لأن الإنسان المجتهد ، بعد الرسول عليه السلام ، لا يلزم غيره بإجتهاده ، ولا يلزم غيره بتقليده . إنما الإلزام بإجتهاده قاصر عليه نفسه ، فيما اجتهد فيه .

وثالثاً : فيما يتصل بموقفها السلبي ضد الاتجاهات الإسلامية المذهبية والفكرية الأخرى فإنها :

✽ تحارب الفلاسفة ، على نحو ما حاربهم ابن تيمية ، وابن قيم الجوزية من قبل .

✽ وتحارب من يعتقد من الشيعة « بعصمة الإمام » والقول : بالتقية ، والوسيلة . والوسيلة هنا اتخاذ الإمام واسطة ، عن طريق تلقى تعاليمه ، واتباع رأيه في الوصول إلى الآخرة ، وهي القربى من الله سبحانه وتعالى .

والوسيلة على هذا النحو جاءت إلى الجماعة الإسلامية عن طريق

مدرسة الأفلاطونية الحديثة . فقد حددت هذه المدرسة العالم الرفيع في الوجود الرفيع في القيمة ، من أجل كونه أصلا لما عداه ، ومشرفا ومديرا لغيره ، وراعيا لتوجيهه ، بثلاثة من الموجودات كما سبق ذكر ذلك غير مرة — وهي :

الأول ،

العقل ،

النفس الكلية .

والوسيلة ليست عقيدة خاصة بغلاة الشيعة ، وهي أيضا توجد عند الصوفية المنحرفة . ويلعب الدور الأول فيها « المريد » أو صاحب « الفراسة » .

وكذلك توجد عند عوام الفرق الأخرى ، تقليدا ، والفا ، وعادة . ويمثل هذا الدور في نظرهم : « الأولياء » ، وهم أصحاب « الكرامات » .

والاسلام في تحديده للأولياء ، لم يعرف ذلك التحديد العرفي . والولى ثم يزل في القرآن هو المتبع لكتاب الله ورسالته .

وأولياء الله الذين لاخوف عليهم ولا هم يحزنون — هم أولئكم أصحاب الايمان القوى ، بحيث لايزعجهم في حياتهم نقص في الأموال ، والآنفس. والثمرات ، ولاتزعجهم هزيمة ، ولاطغيان صاحب سلطان .

✽ وتحارب المتصوفة المتأخرة ، لقولها : بالاتحاد ، والحلول ، ويرفع التكليف ، بناء على فهمها الخاص (أى فهم المتصوفة المتأخرة) في القرآن ، من أن له ظاهرا وباطنا .

✽ كما تحارب وجوب شد الرجال الى قبور الصالحين أو الأولياء ، وفي مقدمتهم : صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام وعليهم رضوان الله .

التعليق على حركة محمد بن عبد الوهاب :

ويلاحظ فيما عرضنا لعناصر هذه الحركة من الوجهة الفكرية :

أولا : أن حركة محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر قامت على أساس التمهيد بمذهب معين ، وهو مذهب أحمد بن حنبل . ولأنها أسست على التمهيد بمذهب معين تعتبر امتدادا في التمسك بالمذاهب الإسلامية ، كل منها على حدة ، وتمثل طورا من اطوار التبعية لمذهب خاص .

ثانيا : إذ تنادي هذه الحركة بالرجوع الى « مذهب السلف » ، لاتعنى أكثر من إبعاد القياس والعرف ، مع التزام نصوص القرآن والحديث الصحيح في التفقه في دائرة التشريع . وبذلك تستمر في مجال الخصومة المذهبية . ولاتعنى أيضا في دائرة الحياة العملية الا محاربة المستحدث من العادات ، بعد فترة الإمام السلفي ، وهو رائد المدرسة الحنبلية .

ثالثا : لم تقصد من أول الأمر أن تكون حركة « عود على بدء » ، على معنى : تصفية العصبية للمذاهب الفقهية ونخلها ، في التشريع وفي المعاملات ، ولمذاهب العقيدة في تصور الله والاعتقاد به . عن طريق علمي ، ثم السير بالفرد وبالجماعة في حياتهما على النحو الذي ساد قبل المذاهب الإسلامية ، أو على الأقل قبل وضوح العصبية المذهبية وقوتها في تفريق الجماعة الإسلامية .

رابعا : الحركة الوهابية تقليد آخر ، وليست تجديدا انطوى على استقلال في بيان قيمة المذاهب الإسلامية في العقيدة والتشريع في المعاملات ، وفقه العبادات . . هي تقليد لحركة الشيخ تقي الدين بن تيمية في ذلك ، وليسته استمرارا لحركته في نقدها ، في هدمها وبنائها .

* ولكن ، ان كانت تعتبر تقليدا ، أو استمرارا لطور التقليد — فإنها تتميز بأنها صانت آراء ابن تيمية ، وعنيت بها في القرن الثامن عشر ، بعد مدة أربعة قرون لم تلق فيها هذه الآراء العناية الكبرى التي لقيتها من جانب حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب . سواء من جانب الدعوة والتمسك

بها ، أو من جانب الاعتراف بها رسميا من بعض السلطات القائمة في البلاد الاسلامية . وبعد ان كانت تعتبر أيام ابن تيمية نفسه ، وبعده بقليل — في التقدير العام للمسلمين من العامة وأرباب المذاهب — نوعا من الخروج في غم الدين أو نوعا من الالحاد .

وهي تعتبر قنطرة لآراء ابن تيمية ، مرت عليها الى الأجيال القادمة . وتعزید السلطة الرسمية السعودية أعطاها قوة البقاء والاستمرار .

✽ وآراء ابن تيمية وان تمسك في الفقه بمذهب الإمام أحمد بن حنبل — تضمنت أو قامت على النقد العلمي للمذاهب الاسلامية الأخرى . وان لم يبلغ هذا النقد درجة عليا في الحيدة وعدم التأثر بالجانب الشخصي فيه .

ولهذا تعتبر الحركة الوهابية بعده : الحركة الاسلامية التي حوت بذور « النقد » بصفة عامة وقدمتها الى الحركات الاسلامية الأخرى ، في القرنين التاسع عشر والعشرين .

ومن أجل ذلك تعتبر تمهيدا لهذه الحركات ، كما تعتبر نوعا من « التقديمية » بالقياس الى عصور التبعية المطلقة . لأن طابع النقد صاحبها ، وان لم تسر فيه بخطوات واضحة .

وسنلاحظ : فيما بعد : أن طابع الحركات الاسلامية الحديثة والمعاصرة الهادفة الى اعادة القيمة للمبادئ الدينية في حياة المسلمين ، الذي اخذ يتبلور شيئا فشيئا ، هو :

النقد « العلمي » :

أو هو التصفية والنخل للمؤلفات المذاهب الاسلامية الأخرى .

واضعاف التبعية المذهبية . كي تعود تعاليم الجماعة الاسلامية من جديد قريبة من القرآن والحديث الصحيح وحدها . وان اختلفت الآن بعد هذا القرب ، مع تلك الآراء التي سادت فترة الركود العقلي واكتفت بالشرح ، أو التلخيص ، لما ترك الأولون في الجماعة الاسلامية .

✳ ومع أن المعروف ، أن ابن تيمية ، في هجومه على الشيعة ، كان يقصد فرقة الغلاة منهم التي سماها « الرافضة » ، وكان يوجه نقده على الأخص لجماعة الباطنيين ، أو التعليميين منهم — مع ذلك لما ورثت الحركة الوهابية اتجاه ابن تيمية وسعت ثقة الخلاف بين السنة والشيعة عامة . وغالت في تصوير الشيعة على الإطلاق ، وأصبحت الفجوة كبيرة في النزاع المذهبي بين السنة والشيعة منذ القرن الثامن عشر الميلادي ، بل أصبحت أشد من ذي قبل . وكانت زيادة الفجوة على هذا النحو أثرا سلبيا للدعوة الوهابية .

يضاف الى هذا الأثر السلبي لها في هذا الجانب أثر سلبي آخر ، أتت به في مسألة القبور وزيارتها . فتشددتها في تحريم شد الرحال الى القبور — وهو رأى أو عقيدة سليمة في أصلها — حدا برجال السلطة السياسية القائمين على صيانة الحركة الوهابية ونموها أن يمعنوا في ازالة القبور وانتهاك حرمة الموتى ، وعلى الأخص انتهاك حرمة رجال من الصحابة كان لهم اثر لا ينكر في الدعوة الاسلامية .

✳ ولو أن الحركة الوهابية سارت في نخل الآراء الاسلامية في مذاهب الجماعة الاسلامية المختلفة ، وساعدت على ايجاد حركة علمية تهدف لهذه الغاية ثم ولت وجهها نحو الحضارة المعاصرة والفكر المعاصر ، واتخذت منهما موقفا يمليه عليها الكتاب والسنة ، قبل أن يتحزب في تفسيرهما المسلمون ، وقبل أن يفرقوا دينهم شعبا وأحزابا — لو أنها فعلت ذلك :

لافادت في بناء حركة علمية اسلامية سليمة ،

.. ولافادت كذلك في تنوير الراى الاسلامى بالمقومات السلبية التي تصاحبها ، مما قد يستسيغه ميزان الكتاب والسنة ،

ولافادت ثالثا في نهضة شعب عربى في الجزيرة العربية نهضة اجتماعية وتوجيهية ، بحيث تصلح ان تكون عنوانا واضحا لحكم حديث قام على أسس اسلامية .

✳ ان الحركة الوهابية تشددت غيما وسع الخلاف بينها وبين الشعوب الاسلامية الأخرى . وبالأخص بينها وبين الجماهير في هذه الشعوب .

ان دعوتها الى القرآن والسنة صاحبها تفسر تطبيقى عملى لها ،
ابعدھا عن الوضع والهدف يوم ان نادى بها ابن تيمية . . صاحبها تفسر
تطبيقى عملى لها يشير : الى انها الدعوة الى الحياة الصحراوية على عهد
الجماعة الاسلامية الاولى . وليست الدعوة الى الاسلام الواضح ، كما
يمثله القرآن والسنة الصحيحة . ذلك الاسلام :

الذى يساق الحاضرة الصناعية ،

ويساق المستوى الرغيع فى الحياة الانسانية ،

ويساق « التقديمية » فى بناء الجماعة بناء سليما .

انها لم تستسغ حتى الآن — من الوجهة النفسية — عصر « الآلة » .
الحديثة ، فضلا عن عصر « الآلية » والتكنولوجيا القائمة . مع ان الدعوة
الى القرآن والسنة قصد بها أولا وبالذات سير الحياة الاسلامية فى ظل
تعاليم الاسلام . وفى صحبة الحضارة الصناعية التى لا بد منها الآن .
لحياة شعب يرتفع بنفسه عن مستوى الحياة الدنيا فى المعيشة بما يكتنفها
من ضعف واذلال .

✽ ان سير الحركة الوهابية — من الوجهة الفكرية ، والعملية —
الآن يستند :

اتجاهها ليس هو الاتجاه صاحب الأثر الإيجابى فى نهضة شعب جزيرة
العرب ،

ولا هو كذلك صاحب أثر إيجابى فى ربط طوائف الجماعة الاسلامية.
بعضها ببعض ،

ولا هو ثالثا مما يدل على أن الاسلام دين لحكم الجماعة ، واصلاح
الفرد ، وأنه يستطيع مواجهة الأحداث واللوان الحياة المختلفة .

✽ ان الفجوة بين الفكرة الأساسية للحركة الوهابية وبين التطبيق
العملى فى حياة المؤمنين بها فجوة واضحة .

ان مجال الفكر الوهابى والعقيدة الوهابية مجال القراءة والترديد .

انه مجال الاصطناع والاحتراف بها فى غير بناء ، وفى غير ملاءمة .

اما حياة الجماعة الوهابية فانها على نحو حياة أية جماعة اسلامية اخرى ، تسير فى عزلة عن الفكر والآراء الاسلامية ، وتخضع فى تحركها وفى سيرها الى عوامل مرددة بين اتجاهات شرقية واخرى غربية ، وبين عادات وتقاليد لا يحددها مصدر واحد .

وكان المؤمل فى معانقة السلطة الرسمية لها ان تتميز عن اية حركة اسلامية اخرى بالتطبيق العملى ، وفقا للفكرة الاصلية ، السلبية والايجابية معا . وان تكون حياة الجماعة التى آمنت بها عنوانا تتجلى فيه فكرة الداعى ، كما آمن بها وتركها من بعده .

✽ ان التأخى بين تعاليم المذهب الوهابى والسلطة الزمنية فى المملكة العربية السعودية — طبقا للعهد الذى وقع بين الشيخ والأمير سنة ١٧٤٤م — كان :

يحتم أبعاد الثنائية فى التعليم فى هذه المملكة ، وتوزيعه بين دينى ومدنى .

ان البلاد الاسلامية وفى مقدمتها مصر ، سلكت هذا الطريق الثنائى تحت ضغط الاستعمار الأجنبى . مع ان التربية السلبية كانت تفرض مدرسة واحدة فى مرحلة التعليم العام ، يقوم منهاجها على التراث الإسلامى والعربى قبل كل شئ . وهنا لم يشأ الاستعمار ان تتجه البلاد الاسلامية التى تحت نفوذه ، فى التربية والتعليم هذا الاتجاه ، والا لاستست مايزيد القضاء عليه ، وهو الشخصية الاسلامية .

اما الامارة السعودية ، ثم المملكة السعودية من بعد ، فلم تقع تحت نفوذ استعمارى . ثم عاشت وكافحت ، وهزمت وانتصرت من أجل الدعوة الى آراء محمد بن عبد الوهاب ، وصاغت نفسها فى المجال الداخلى والخارجى كدولة اسلامية . فسلوكها مسلك البلاد الاسلامية ، التى وقعت تحت سيطرة الاستعمار الغربى ، فى ازدواج التعليم وتقسيبه الى نوعين ، لايتفق مع الارتباط الوثيق بين الدعوة والسلطة الرسمية . والا كان ذلك

آية في نظر القائلين بأمر الدعوة والسلطة معا على أن التراث الثقافي الاسلامي والعربي لا يطبق أن تنضم اليه معرفة أخرى ، مما تسمى بالمعرفة الإنسانية ، في مجال واحد . وهذا الافتراض لا يؤيده طبيعة التراث الاسلامي .
وانن — كما ذكرنا — هناك :

انفصالية بين تعاليم المذهب الوهابي والحياة العملية لأتباع هذا المذهب ،

وهناك انفصالية أخرى في دائرة التعليم النظري نفسه ، بين هذه التعاليم والثقافة الإنسانية .

واذن تعاليم المذهب الوهابي ، كتعاليم الدين الاسلامي في أي بلد اسلامي آخر ، في عزلة عن الحياة ، وعزلة عن التعليم العام . وليس هناك أثر عملي لميزة التأخي بين الدعوة والسلطة ، لا في مجال التطبيق ولا في مجال التعليم العام .

ومع ذلك لم يزل لنا أمل كبير في أن تأتي الخطوة الأولى في تحقيق هدف هذه الدعوة من جانب « آل الشيخ ... » فانهم هم الذين ورثوا العناية بهذه الدعوة ، في مجال الفكر والنظر ، وفي مجال التطبيق في الحياة . وعليهم وحدهم تقع تبعة التقصير في عرض هذا المذهب ، في صورة مرنة تستوعب ظروف الحياة الحديثه ، وتحفز على النهضة الايجابية التي تؤسّس على مقومات الحياة المعاصرة ، وهي حياة القوة المادية والمعنوية ، وتؤثر هذا الشعور على شيء آخر سواه ، وهو شعار : البقاء للأصلح .

والاسلام دين هذه القوة المزدوجة ، ومن أجلها تكمن فيه امكانيات البقاء والخلود .

* * *

الفصل الخامس

الحركة السنوسية

تنسب هذه الحركة الى السنوسى الكبير . وهو محمد بن على السنوسى ، الخطابى ، الادريسي (١) . والمسرح الزمنى لهذه الحركة هو النصف الاول من القرن التاسع عشر .

ولد فى قرية « الواسطة » بالقرب من بلدة مستغانم فى الجزائر . وينتهى نسبه الى الحسن السبط ، ابن على بن أبى طالب ، وناطقة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم . كما ينتسب الى الادارسة ، التى أسس أدريس الأكبر دولة لهم فى مدينة « ولىلى » بالمغرب سنة ١٧٣ هـ (فى القرن الثامن الميلادى) . ثم انتقل مركزها بعد ذلك الى مدينة « فاس » العاصمة الجديدة . ومن هنا يلقب بالادريسي .

كما أخذ لقبه « الخطابى » من جده « خطاب بن على بن يحيى » . وأخذ لقبه السنوسى من جده « السنوسى بن العربى » الذى أخذه بدوره من قبيلة بنى « سنوسى » احدى قبائل تلمسان بالجزائر ، التى نزلت بجبل يسمى « سنوس » هناك بالجزائر . ومازالت تعرف عائلة السنوسى الكبير فى الجزائر حتى الآن بعائلة « الأطرش » .

وهو من عائلة عرفت بالعلم . ويرجع الى عمته ، السيدة فاطمة ، الفضل فى تنشئته الدينية والعلمية ، بعد أن توفى والده فى سن الخامسة والعشرين وبقي هو فى كف عمته . ويقال : انه كان لها شغف علمى ، وانها انقطعت للدرس والتدريس ، والوعظ والارشاد . كما يقال : انه كان يتردد على مجلسها كثير من الرجال .

(١) عاش بين سنتى ١٢٠٢ — ١٢٧٦ هـ (٢٢ ديسمبر سنة ١٧٨٧ — ٧ سبتمبر سنة ١٨٥٩ م) ودفن فى الجغبوب .

وقد التحق ، وهو في سن صغير ، بأحد معاهد بلدة « مازون » بالجزائر ، ثم ذهب الى مدينة « فاس » للالتحاق بجامعة القرويين وقد اشترك في تأسيسه أحد أجداده . ويعتبر مركز العلوم الاسلامية في هذا المحيط ، ويشبه الأزهر بمصر الى حد كبير . وهو ، وجامع الزيتونة يمثلان مقسرا الدراسات الدينية والعربية في شمال افريقيا .

وتتلمذ في هذا الجامع على سيدى محمد القندوز . وكان معروفا باعتداده برأيه ، وابتعاده عن طلب الزلفى لدى الحكام . وقد أعده الحاكم التركى للجزائر ، حسن بك ، سنة ١٨٢٩م تخلصا منه ومن أعوانه ممن كانوا يسمون : « الاخوان » .

وهناك في جامع القرويين درس السنوسى الكبير فقه المالكية . وبعد أن أجزى قام بالتدريس فيه فترة من الوقت . ثم في نفس الوقت تتلمذ في التصوف في زاوية « عين مهدى » على الشيخ أحمد بن محمد التيجانى (١) ، صاحب الطريقة التيجانية ، والذي أسسها في آخر القرن الثامن عشر في بلاد الجزائر . والى هذه الطريقة يرجع الفضل في نشر الاسلام في افريقيا الغربية .

وهذه الطريقة متفرعة عن الطريقة الخلواتية ، التى ظهرت للوجود في القرن الرابع عشر الميلادى (٢) . والطريقة الخلواتية هى إحدى الطرق الصوفية الثلاث الكبرى في افريقيا « المدارية » — نسبة الى مدار خط الاستواء — والطريقتان الاخرتان : القادرية ، والشاذلية .

والقادرية نسبة الى السيد محمد بن عبد القادر الجيلانى ، الذى ولد في جوار بغداد (٣) ، ودخلت طريقته بلاد المغرب في القرن الخامس عشر الميلادى على ايدى مهاجرى واحة توات في جنوب الجزائر .

والشاذلية ترجع الى مؤسسها أبى الحسن على بن عبد الله الشاذلى (٤) .

-
- (١) عاش بين سنتى (١٧٣٧ — ١٨١٤ م) .
 - (٢) نسبة الى السيد / محمد الخلواتى .
 - (٣) ولد سنة ٤٧٠ هـ (١٠٧٧ م) وتوفى سنة ٥٦١ هـ (١١٦٦م) .
 - (٤) عاش بين سنتى (٥٥٣ — ٦٥٦ هـ) .

وفي أثناء اقامته بغاس ، التي تبلغ سبع سنوات من سنة ١٨١٠ الى سنة ١٨١٧ م ، كان حريصا على زيارة الزاوية ، والاجتماع بالاخوان .

وفي سن الثلاثين من عمره ترك السنوسي الكبير مدينة غاس ، قاصدا مكة لأداء فريضة الحج . فسلك طريقه في جنوب الجزائر الى مدينة « قابس » بتونس ، ثم الى مدينة طرابلس ، فمصراته ، فبنى غازي قالقاهرة فالحجاز .

وهناك بالحجاز اقام ست سنوات ، درس خلالها الفقه الاسلامي على علماء مكة ، وتعرف احوال المسلمين عن طريق اتصاله بالحجاج في موسم الحج ، ثم عاد الى الجزائر ، حوالي سنة ١٨٢٥ م ، وبقي هناك حتى سنة ١٨٣٣م أي بعد الحملة الفرنسية على الجزائر بثلاث سنوات .

وذهب بعد ذلك مرة ثانية الى الحجاز ، وأقام بمكة ثماني سنوات أخرى ، واطلب فيها أيضا على الدرس .

ومن العلماء الذين اتصل بهم هناك :

السيد أحمد بن ادريس القاسي (١) ، الرئيس الرابع للطريقة «القادرية المراكشية» وتجاوب معه علميا وروحيا ، وصحبه في رحلته الى اليمن ، بعد أن ضايقهم علماء مكة . وكان معهما في هذه الرحلة السيد محمد عثمان الميراغني ، أحد تلاميذ السيد أحمد بن ادريس القاسي أيضا . ومؤسس الطريقة الميراغنية في السودان . وهناك أقاموا جميعا باليمن ثلاث سنوات .

وبعد أن توفي أستاذه باليمن ، عاد السيد السنوسي الكبير الى الحجاز . وهناك أسس « زاوية » جبل أبي قبيس . وبعد أن أنشأها ، والتف الناس حوله ، خشي رجال الحكم العثماني من حركته هذه ، متأثرين في ذلك بما لاقوه من مقاومة سابقة من رجال الحركة الوهابية .

وانضم الى هؤلاء الرجال الرسميين علماء مكة ، وأشرافها ، حرصا على مكانتهم ومنزلتهم ، كما انضموا اليهم من قبل في مقاومة الحركة الوهابية

(١) توفي في اليمن سنة ١٨٤٣م .

للسبب نفسه . فوجد نفسه مضطرا الى ترك الحجاز ، فتركه سنة ١٨٤٥م .
وبعه بعض أتباعه متجها الى القاهرة وأقام فيها بضعة أشهر . ولكن لم تطبه
له الإقامة مدة أطول من ذلك ، لما لمس منه من معارضة رجال الأزهر له ،
ولتفكيره وطريقته في فهم الاسلام فوصل الى واحة « سيوة » ، ومكث فيها
فترة ، ووضع بذور الدعوة السنوسية . ثم رحل منها الى طرابلس الغرب
قاصدا الى الجزائر .

ولكن في رحلته من طرابلس الى مدينة « قابس » بتونس بلغه أن الفرنسيين
استولوا على الجزائر كلها ، وكادت المقاومة الشعبية فيها أن تنتهى . فعاد
الى طرابلس ، ثم منها الى برقة ، وانتهى به المقام في مدينة بنى غازى
في ليبيا .

ثم عاد مرة ثالثة الى مكة في سنة ١٨٤٦ م . ولم يلبث أن رجع الى
برقة سنة ١٨٥٣م وأسس على حافة الجبل الأخضر ، من ناحية الجنوب ،
زاوية « العزيمات » . ثم بعد أن أقام فيها مدة انتقل الى الجغبوب في
الجنوب ، التى تبعد مائة وستين كيلومترا عن ساحل البحر الأبيض
المتوسط وأسس بها زاوية الجغبوب سنة ١٨٥٦م .

وتعتبر جغبوب ملتقى لحجاج شمال أفريقيا عبر الأراضى المصرية وملتقى
القوافل التجارية بين الصحراء الكبرى والسودان ، ووسط أفريقيا جنوبا
وساحل البحر الأبيض المتوسط شمالا ، كما تعتبر زاوية هذه المحطة الزاوية
النموذجية للحركة السنوسية من الوجهة الفكرية والنظرية والتطبيق العملى
معاً .

أما زاوية « الكفرة » التى تبعد نحو سبعمائة كيلومترا من ساحل
البحر الأبيض المتوسط الى الجنوب فقد شيدت في عهد خليفة السنوسى
الكبير : السيد محمد المهدي .

والمدة التى أقامها السنوسى الكبير في ليبيا ، ونشر فيها مذهب ، تقرب
من عشر سنوات . وفي هذه المدة أسس فيها احدى وعشرين زاوية .
وأشهرها :

زاوية البيضاء وسط الجبل الأخضر ، حيث يوجد قبر الصحابي رافع الأنصاري ،

والجغبوب ،

وواحة الفقه في فزان ،

ومزدة في جنوب طرابلس .

وقد اختيرت مواقع هذه الزوايا بحيث تعتبر مراكز على الحدود الليبية شرقا وغربا وشمالا وجنوبا ، مركزا للثقافة والتحصين ... وغير ذلك من الأهداف التي تتصل بغرض الزاوية ، كما سيأتي .

عوامل الحركة السنوسية :

والسنوسي الكبير الم بالتراث الاسلامي في جامع القرويين ، بعد أن حفظ القرآن الكريم في موطن ميلاده . وتعرف على الزاوية وأهدافها للطرق الصوفية في الجزائر ، ومارس مع رجالها نشاط هذه الزاوية ثم وقف على أحوال العالم الاسلامي في تربيده على مكة عدة مرات . كما أدرك موقف المسلمين عامة من غزو الجزائر على يد الفرنسيين الصليبيين ، هؤلاء الحاقدين على المسلمين لأنهم مسلمون ، ولتمسكهم بدينهم ثم على ما ملكته أيديهم من ثروات عديدة .

ويمكن أن نلخص أحوال العالم الاسلامي على نحو ما تآثر بها السنوسى .
الكبير فيها يلي :

✳ ضعف حال المسلمين ضعفا اقتصاديا ، وخلقيا ، ودينيا ، واجتماعيا :

(أ) فالمستوى الاقتصادي لحياتهم متواضع ، أو ضعيف .

(ب) ويغلب على سلوكهم الخلقى عدم الثقة بالنفس ، وعدم رعاية حرمة الغير .

(ج) وفهمهم للدين يقوم على أنه دعوة للتواكل ، وأنه جملة من العادات والتقاليد التي من شأنها أن تحجب رسالة الله للإنسان في حقيقتها ، وأنه مذهب امام ، أو طريقة شيخ ، أو حرفة دجال أو منجم .

(د) وجماعتهم منككة ، ووعيم الاجتماعى يكاد يعدم ، والعصبية الطائفية طغت على روح الجماعة العامة ، والخصومة بين الطوائف تأخذ من تفكير المسلمين ونشاطهم أكثر مما يمنحونه للسعى فى الحياة ، لخير أنفسهم وجماعتهم .

* ضغط العالم المسيحى على المسلمين ، لا لاستغلاله اقتصاديا فحسب بل لممارسة « الحروب الصليبية » فى صورة أخرى على نحو ما عرف من احتلال الجزائر عام ١٨٣٠ م ومعاملة السلطة الفرنسية المسلمين هناك معاملة تقوم على اذلالهم ، وتجريدهم من مقومات شخصيتهم العامة .

* ضعف المركز الرئيسى للسلطة الاسلامية العليا وهى الخلافة العثمانية عن مقاومة الضعف الداخلى ، وعن حماية البلاد الاسلامية من الامتداء الخارجى عليها .

هذه الحال للعالم الاسلامى ، مع تنشئته النشأة الاسلامية : النظرية والعماية معا ، ومع اتصاله فى هذه التنشئة بعلماء لهم تاريخ مجيد فى التضحية والايان مثل : السيد محمد بن القنזור ، والسيد العربى بن احمد الدرقاوى من اشياخ الطريقة الشاذلية ، والسيد احمد بن محمد التيجانى الصوفى الكبير — خلقت منه زعيما لحركة اسلامية فى النصف الاول من القرن التاسع عشر تتميز عن الحركتين الاسلاميتين قبلها وهما : حركة ابن تيمية ، وحركة محمد ابن عبد الوهاب ، وان اشتركت معهما فى الأسس والغاية ، وتأثرت بمثل الظروف والعوامل التى تأثرت بها هاتان الحركتان .

فالعوامل التى أحاطت بهؤسس الحركة السنوسية فى النصف الاول من القرن التاسع عشر هى نفسها التى أحاطت بابن تيمية فى القرن الرابع عشر قبله ، وهى نفسها لم تتبدل فى وقت محمد بن عبد الوهاب فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر :

* اذ الشعور بضعف المسلمين بسبب الفرقة المذهبية وبسبب التوجيه المنحرف غير الاسلامى ، والشعور بضعف السلطة الاسلامية العامة — كما كان الحال فى بغداد على عهد ابن تيمية ، وكما كان فى القسطنطينية على عهد محمد بن عبد الوهاب ، ومحمد بن على السنوسى الكبير — كان واضحا

في محيط هؤلاء الدعاة جميعا . وهو شيء غير مستور يفتش عنه ، بل شيء يواجه القارئ للتاريخ الاسلامي في كل عصر من هذه العصور مواجهة واضحة قوية .

✽ أما الشعور بضغط العالم غير الاسلامي على العالم الاسلامي فهو كما سبق يتمثل في عهد ابن تيمية في هجوم التتار وهجوم الصليبيين منذ آخر القرن الحادي عشر الى قرب نهاية القرن الثالث عشر ، وفي عهد ابن عبد الوهاب ومحمد بن علي السنوسي بدا يتمثل في هجوم الاستعمار الغربي على رقعة العالم الاسلامي ، في مكان اثر مكان ،

ولهذا سنرى ان ما يؤثر من آراء السنوسي ، وما يؤثر لابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب بعده ، ويعرف ايضا لمحمد بن علي ، مما يعتبر جميعه رد فعل لعوامل واحدة ، وفي الوقت نفسه علاجا لحال متشابهة .

ولكن اذا كان هؤلاء الثلاثة اشتركوا في التأثير بعوامل واحدة ، وكانت دعوتهم صدى لها — فانهم يفترون فيما بينهم بالسبيل الذي سلكه كل واحد منهم في تحقيق الدعوة . والفرق في هذا السبيل قد يكون :

في الفرق بين استعمال الشدة والضعف ، او سلوك اللين والاقناع ، وقد يرجع الى تخير جانب من جوانب الآراء ، وتقديم هذا الجانب على غيره في التطبيق والتنفيذ مراعاة للظروف والاحوال التي تحيط بصاحب الدعوة .

فقد اشتد ابن تيمية وقسا في طلب تحقيق آرائه ، واراد ان يحققها نفعة واحدة . فخاصم الجميع وحاربهم . ومن اجل ذلك رمى بحق او بغير حق ، بالخروج عن الجماعة الاسلامية ، على نحو ما رمى هو خصومه .

ومحمد بن عبد الوهاب اتبع نفس الاسلوب : ولحقته نفس النتائج التي لحقت استاذة ابن تيمية من قبل .

أما السنوسي الكبير فآثر مهادة السلطة الاسلامية المركزية كما يأتي . وهادن الصيرفية كما يبدو في كتابه : « السبيل المعين في الطرائق

الأربعين » . وتخبر من بين هذه الطرق طريقة خاصة به . وانتفع بأسلوبهم في الاجتماع والانتقاء بالمريدين والأتباع ، واستخدم أسلوب الاقتناع والدودة ، كما يتضح في كتابه : « إبقاظ الوسنان » . وعنى بالمودة والمعلونة وتجنب التسرة والعنف : بدا ذلك في « زاويته » التي اتخذ منها ومن نشاطها تحقيق التعاون والمحبة بين الجميع . وقد آثر أن يكون أمة لا دولة ، وأن يكون مريدا لا حاكما ، وأن يكون أخا لا سيذا .

وتاريخه هو تاريخ أمة وحركته ،
ومنهجه في حياته هو صراطه وطريقته ،
وتفكيره هو تحكيم كتاب الله .

ولم يعن في حياته بما يقال عن شخصه بين أتباعه . وهو لهذا لا يهتم بما توصف أو تسمى به حركته ومذهبه بعد مماته . فقد اهتم بشيء واحد : أن يكون مسلما ، وأن يكون أتباعه مسلمين أعزاء على أنفسهم ، كرماء على غيرهم .

وسنرى أيضا أن هذه الحركة السنوسية تتميز عن الحركتين السابقتين . عليها ، بأنها رأت في شخص الداعي الإمام في الدعوة ، وصاحب الحق في انفصل في الخصومات بين الأتباع ، وفي فرض الضرائب والمكوس . وبذلك تفادت ازدواج الذي صحب الحركة الوهابية ، وأزالت الثنائية بين رجال الدعوة ورجال السلطة المشرفة على تنفيذ مبادئ الدعوة ، كما تفادت معاداة السلطة القائمة ، على عهد ابن تيمية ، لآرائه وتفكيره .

ثم تتميز أيضا بأنها زاوجت بين الآراء النظرية والتطبيق العملي لها في حياة « الزاوية » ، وأخذت أتباعها بالترويض على صفاء النفوس ، بجانب سقل عقولهم بثقافة القرآن وتعاليم السنة الصحيحة : وبهذا بحق أن تعد هذه الحركة دستوراً لحياة أقرته وآمنت به .

١ - تعاليم السنوسية :

للسنوسي الكبير ثلاثة كتب يمكن أن تصور الأسس التي قامت عليها الحركة السنوسية .

فى كتاب : « إيقاظ الؤسفان » بحدث فيه :

أولا : عن وجوب الرجوع الى القرآن والسنة ،

وثانيا : وعن بيان أن : دلالة الكتاب والسنة واحدة ،

وثالثا : وعن وجوب اتباعها ، وتقديمها على رأى كل مجتهد ،

ورابعا : عن رأيه فى العمل بالحديث ، وفى رأى الفقهاء ، والمحدثين ،
والأصوليين فيه ،

وخامسا : عن القول بالاجتهاد ، وردة على ذلك الزعم القائل : إن
الاجتهاد قد انقطع بالاجماع ،

وسائسا : عن نعية على التقاليد ، ومما يقوله فيه :

« . لا يجب انحصار التقليد فى الأئمة الأربعة ، رضى الله عنهم ، لأنه
لا واجب الا ما أوجبه الله ورسوله ، ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد من
الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة ، فيقلده دون غيره . بل لا يصح
للعمى مذهب . ولو سلم لم يلزمه ، ولا أحد من الخلق قط ، أن يتمذهب
بـرجل من الأئمة بأخذ أقواله كلها ، ويدع أقوال غيره كلها .

« وهذه بدعة قبيحة حدثت فى الأمة ، لم يقل بها أحد من أئمة الاسلام ،
فيالله العجب ؟ ماتت مذاهب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومذاهب
التابعين وتابعيهم ، وسائر الاسلام ، وبطلت جملة الا مذاهب أربعة أنفس
فقط من بين الأئمة والفقهاء . وهل بذلك قال أحد الأئمة ، أو دعا اليه ؟
أو دلت لفظه واحدة من كلامه عليه ؟ . والذي أوجبه الله ورسوله على
الصحابة والتابعين هو الذى أوجبه على من بعدهم . . الى يوم القيامة ،
لا يختلف الواجب ولا يتبدل ، وإن اختلفت كيفيته ، أو قدره ، باختلاف
القدرة والعجز ، والزمان والمكان ، والحال . فذلك — أبدا — تابع لما
أوجب الله » (١) .

وفى كتاب : « المسائل العشر » — وهو المعروف بكتاب « بغية المقاصد

وخلاصة المراد » — ينكر :

(١) كتاب السنوسية دين ودولة للأستاذ محمد فؤاد شكرى ، ص ٣ .

أولاً : أن هدى الأئمة الراشدين في الفتوى ، والمذاهب ، والقضاء ،
هو لفهم المسلمين في القرآن والسنة ،

وثانياً : أن السلوك الخلقى السليم هو الذى يتأيد بالكتاب والسنة ،

وثالثاً : يتكلم مرة أخرى عن الاجتهاد والتقليد والفرق بينهما وبين أنواع
الاجتهاد والمجتهدين ، وأبطل الزام انحصار التقليد في المذاهب الأربعة على
عكس محمد بن عبد الوهاب في التزامه مذهب أحمد بن حنبل ،

ورابعاً : ثم يكرر مرة أخرى رأيه في كلام المحدثين ، والأصوليين ،
والفقهاء في العمل بالحديث وتفرقتهم فيه .

وفي كتاب « السلسلة المعين في الطرائق الأربعين » — وهو على
هامش كتاب « المسائل العشر » — تحدث مؤسس السنوسية عن الطرق
الصوفية ووصف الطريقة المثلث . التى رضى بها ، والتى عرفت بنسبتها
اليه ،

وهى طريقة تقوم على البساطة في التعبير وقت العظة ، وتستند في وصاياها
الى آيات القرآن الكريم . وتذكر العظة ، وتقرنها بالآية القرآنية . وما في
العظة هو معنى الآية مبسطا .

كما تقوم هذه الطريقة على دعوة التعاون ، والاخوة ، والتماسك .
والاجتماعات التى تهيئها الطرق الأخرى للذكر والدعاء توجهها « الطريقة » .
السنوسية في عمل تعاونى كاطعام الفقراء ، واستقبال الوافدين ، واکرامهم
وتوجيههم نحو المحبة والصفاء .

وقد أبعد السنوسى الكبير من طرائقه التى اختارها الحديث عن
كرامات الأولياء ، وخوارق العادات ، وميزات « المتقدمين » و « المریدين » ،
واستعاض عن ذلك بالحديث عن « احديّة الله ، ورعايته لخلقه » .

وبذلك كانت طريقته تدريباً عملياً لتصفية النفوس ، ومحبة بعضها
لبعض ، طبقاً لمنهج الاسلام المرسوم ، الذى لم يتغير بتأويل أو فهم ، تحت
رغبة خاصة .

وميزتها أنها وجهت خصيصة الطرق الصوفية في الاجتماع الأسبوعي ، الى غاية عملية مثمرة ، لاشعوذة فيها ولا وجل . والحديث فيها هو الحديث عن الله جل شأنه ، ومن كتابه . لا يذكر فيها انسان آخر من شيوخ الطريقة . ومقدمها . وموعد الاجتماع الأسبوعي حدد له الجمعة والاثنين من كل أسبوع .

٢ - الزوايا السنوسية :

والزاوية السنوسية هي الجانب الرئيسي الثاني في الحركة السنوسية . هي التطبيق العملي للفكرة الاصلاحية التي نادى بها محمد بن علي السنوسي الكبير .

والزاوية من الجهة المساحية : كانت تضم المؤسسات الآتية :

(ا) مسجد .

(ب) ومدرسة لتحفيظ القرآن الكريم .

(ج) ومعهدا دينيا ، لتدريس العلوم الاسلامية لمن أتم حفظ القرآن ، يعد للالتحاق بالأزهر في المرحلة العالمية .

(د) ومساكن للطلاب الغرياء . ويطلق عليها « خلوة » . وهي مقسمة حسب موطن الغرياء ، وكل قسم منها يسمى « رباطا » .

(هـ) ومكتبة علمية .

وكان بزاوية جغبوب مكتبة تحتوي على ثمانية ألف مجلد في الفقه الاسلامي والتاريخ ، وتفسير القرآن ، والأدب ، وعلم الفلك . وقد ضاعت هذه المكتبة بعد احتلال الطليان لواحة جغبوب في سنة ١٩٢٥ على اثر تنازل الحكومة المصرية عن هذه الواحة للحكومة الايطالية . تحت ضغط النفوذ البريطاني في مصر في عهد حكومة زيور باشا .

(و) وبيوتا « للاخوان » تقام حول هذه المؤسسات لسكنى الاخوان ، وهم الاعوان والاساتذة .

(ز) ومجلسا للضيوف . وهو مكان يعد لاستقبال الوافدين واقامتهم

فترة من الوقت .

وكل هذه الأبنية والمؤسسات يلتف حولها سور خارجي . به عدة أبواب .

وكما كانت تضم الزاوية جملة من المؤسسات على هذا النحو ، كان يلحق بها بعض الأراضي الصالحة للزراعة ، وبعض دور أخرى للمرضى والصناعة المهنية ، مما له اتصال بتيسير الإقامة للطلاب والأتباع .

ولذا كانت لاتقام الزاوية الا في بقعة مختارة اختيارا دقيقا بحيث تسهل فيها الحياة ، وبحيث تؤدي فيها الرسالة لأكبر عدد من الرواد والمقيمين . فكانت لاتقام الا بجوار الآبار ، وعلى الأطلال التي خلفها الرومان في الصحراء الغربية ، وفي المواضع الصالحة للزراعة . وفي المواقع الاستراتيجية ، كأن تكون في تقاطع عدة طرق ، أو ملتقى للقوافل ، أو قريبة من الحدود الليبية ، في اتصالها بمصر ، أو بتونس ، أو الجزائر ، أو السودان ، أو قلب الصحراء الكبرى .

وكانت زاوية جغبوب تعتبر النموذج للزاوية السنوسية ، في اختيار موقعها ، وفي عدد مؤسساتها ، وفي المشاركة العملية التي كانت تتم بين الطلاب والاخوان في الدرس أو في الحقل ، أو في دار المهنة والحرفة . وكان السنوسي الكبير في أثناء اقامته في جغبوب ، يشترك مع الطلاب في يوم الخميس من كل أسبوع ، في النشاط الذي يؤدونه في الحقل . وكان يقصد بذلك أن يوحى الى هؤلاء الطلاب بأن العمل من أجل العيش والحياة لا يقل شأنًا عن تعلم الدين والعلم .

والزوايا السنوسية تحولت عندما بدأ الغزو الايطالي في ليبيا سنة ١٩١١ م - الى مراكز للمقاومة . وأدت في خدمة الوطن الليبي مهمة جليلة . اذ بفضلها استمرت المقاومة الشعبية من سنة ١٩١١ الى سنة ١٩١٨ م . ولم تنته المقاومة الا بعد أن تألب الاستعمار الغربي في أفريقيا في صورة جماعة على اباداة البقية الباقية من اتباع الحركة السنوسية :

فسلمت انجلترا جغبوب الى ايطاليا باسم الحكومة المصرية ، ودخلت الجيوش الفرنسية واجة فزان باسم المحافظة على تونس ، وباسم « الباي » هناك في تونس .

وكان آخر عمل وحشى قام به الغزاة المستعمرون من الأوربيين ،
تلاجهاز على المقاومة الشعبية السنوسية القاء السيد عمر المختار —
من قواد الحركة السنوسية — من طائرة حلقت به فوق جمع كبير من الليبيين ،
وقتل لوقته ، وأراد الحاكم الايطالى « جراتزايانى » بذلك أن يثير الرعب
فى قلوب الأحياء من الليبيين ، عندما أراد أن ينتقم بهذه الصورة البربرية
من زعماء حركة المقاومة .

وبعد أن انتهت المقاومة الشعبية هناك فى ليبيا ، اتخذ الايطاليون
الرسميون هذه الزوايا مراكز لتثبيت استعمارهم . فجعلوها نقطا للحراسة
على الحدود . ولتتبع بقية الأتباع والاخوان ، وللإشراف على القوافل
المارة وحركة التجارة العابرة ، بين ليبيا والبلاد المجاورة .

وكان للحركة السنوسية مجلس يسمى مجلس « الاخوان » وكان يتألف
على عهد السنوسى الكبير . من :

- ١ — السيد احمد الريفا ، من الجزائر .
- ٢ — والسيد على عبد المولى ، من سفاقس بتونس .
- ٣ — والسيد عمران بن بركة الفيتورى ، من ليبيا الغربية .
- ٤ — والسيد محمد مصطفى المدنى ، من تلمسان بالجزائر .
- ٥ — والسيد محمد البكرى ، من واحة بسكرة بالجزائر .

وكانت مهمته مباشرة « الامداد » فى الزوايا المختلفة والتوجيه حسب
أصول الفكرة السنوسية .

اما رسالة الزاوية السنوسية فكانت تتجه الى خلق جيل من المسلمين
يتسم بالتسامح فى علاقة بعضه ببعض . ويصفاء النفس من الأحقاد
والضغائن ، وبالإيمان بالله ، وبالحمية من أجل الله والوطن . كانت تحاول
بناء جماعة قوية متساندة ولايغمر جانبها بالنسبة للعدو الخارجى ، ولايترك
غرد منها فردا آخر دون أن يعاونه ، ويكون له أخا فى الشدة قبل اليسر .

ومن أجل توحيد الإشراف على حركة التوجيه فى المجالات المختلفة كان

الأشخاص الذين يقومون بالتدريس ، هم أنفسهم الذين يقومون بالفصل في المنازعات ، وهم الذين يتولون أعمال البر ، وجبيلة الزكاة والضرائب الأخرى ، وهم الذين يتولون الوعظ في النادي ، والتبشير بالاسلام بين القوافل المارة . وكان للقبائل المجاورة في السكنى للزاوية فضل غير قليل في معاونة رجال الحركة السنوسية على القيام برسالة الزاوية . سواء في تمكينهم بالمساعدات المالية والعينية السخية ، أو في تأمينهم من الأحداث المناجئة ضد سكان الزاوية من العرب الرحل والأغراب .

وقد أحالت لزاوية القرآن الكريم الى دستور عملي للمسلمين في حياتهم ، وجعلته مصدر تشريع وتوجيه ، وكتاب تلاوة للأذكار ، ومصدر خشية من الله ، بما فيه من قصص وعبر ، وبما فيه من حديث عن الجزاء ، والثواب والعقاب .

السنوسي والخلافة العثمانية :

ولم تكن هناك دوافع لدى السنوسي الكبير لمعاداة الخلافة العثمانية. في واقع الأمر . فلم يكن هو يطمع في الخلافة . ولا يسعى لمحاربة العثمانيين . بل على العكس : كان يرى المحافظة على الاستقرار في مركز الخلافة العثمانية ، في وقت اشتدت فيه عوامل الاضطراب ضد العالم الاسلامي ، وضد الخلافة العثمانية من الأوروبيين . وبالأخص بعد ما احتلت فرنسا الجزائر .

وربما كان لدى الحكام والولاة من الأتراك في ليبيا شيء من الحذر والاحتياط من حركة السنوسي ، أوجده الاحتكاك السابق من رجال الخلافة. للعثمانية برجال الحركة الوهابية . والحركة السنوسية قريبة الشبه في تفكيرها بحركة محمد بن عبد الوهاب .

ولكن هذا الاحتياط خف أثره ، بعد ماتيين على مر الزمن ، أن هدف هذه الدعوة :

هو العمل على استقرار الأمن الداخلي ، والتوجيه الروحي السليم . ولذلك لم يجد الحكم في برقة هدوءا داخليا ، مثل ما وجدته في العشر سنوات التي استقرت فيها الحركة السنوسية في زواياها هناك .

ومما يدل على حسن العلاقة بين السنوسى الكبير والخلافة العثمانية، أن السلطان عبد المجيد الأول ، فى سنة ١٨٥٦م ، منح السنوسية عهدا يعفى جميع أملاكها من دفع الضرائب ، وفى نفس الوقت يسمح لرئيسها بجمع الأعشار الدينية ، وهى « الزكاة » من أتباعها . وقد صدر فرمان هذه الإرادة السنية من استنبول وحمله الى برقة السيد عبد الرحيم المصوب « من أتباع السنوسى » .

وقد تأكد هذا الاعفاء مرة أخرى من جانب العثمانيين فى عهد السلطان عبد العزيز « شقيق السلطان السابق » ، عندما أحضر السيد أبو القاسم العيساوى فرمانا آخر من استنبول الى والى طرابلس ، وفيه ما يؤيد استمرار هذا الامتياز . ويضيف الى ذلك حرمة الزاوية السنوسية فى حدود الأراضى الخاصة بها .

ومهما خامر الأتراك الشك فى الحركة السنوسية ، فانهم كانوا على اعتقاد بأن السنوسيين سيكونون أعوانهم فى حرب يخوضونها ضد الأوروبيين . وقد برهن الغزو ليطالى على صحة هذا الاعتقاد .

ولكن يحلو للغربيين المسيحيين المستعمرين فى دراساتهم لهذه الحركات أن يوجدوا شقاقات بين السنوسيين والخلافة العثمانية . فيتحدثون عن جفوة بين الطرفين . أساسها رغبة السنوسى فى الاستقلال والملك من جانب ، وحرص الخلافة العثمانية من جانب آخر على الامبراطورية الاسلامية ، ولا يجد هؤلاء الدارسون مبررا لهذا الشقاق الا القياس على ماكان بين السلطة فى استنبول وأصحاب المذهب الوهابى فى نجد والحجاز من خلاف ، جر الى حرب أهلية بين الطرفين .

على أن هؤلاء الغربيين المستعمرين ، لمصلحتهم هم أنفسهم ، يعودون ليتحدثون عن الوئام التقليدى الذى كان بين السنوسيين فى ليبيا والخلافة العثمانية فى تركيا . ولكنهم لايتحدثون عن ذلك الا عندما يرددون فى الوقت الحاضر الربط بين ليبيا من جانب وتركيا العثمانية من جانب آخر ، حتى يحولوا دون الربط الأخو بين الدين ، واللغة ، والجوار بين مصر وليبيا الشقيقة . وبذلك يسهل للاستعمار الغربى ان ينتفع بقواعده الحربية فى ليبيا على رضاء السلطة الليبية والشعب الليبى . فاتصال تركيا العثمانية بليبيا ، عن طريق

تدريب الضباط الأتراك للجيش الليبي ، وعن طريق الربط الثقافي والاقتصادي بين البلدين ، من شأنه تقريب الاتجاه العلماني في الشرق الأوسط للرأي العام الليبي . اذ هذا الاتصال سيثير الربط التقليدي بين امام الحركة السنوسية والخلافة العثمانية فيما مضى ، ويتخذ وسيلة للتقريب بين سياسة البلدين في الوقت الحاضر . لأن تركيا الحديثة ، التي تتنكر لكل حركة اسلامية وعربية ، هي عنوان للوجود العلماني في الشرق الأدنى الاسلامي .

طابع الحركة السنوسية :

✳ لم تكن السنوسية حركة قومية محصورة في قوم معينين . بل كانت حركة دينية عامة : في برقة ، وفي طرابلس ، وفي تونس ، وفي مراكش ، وفي مصر ، وفي الحجاز ، وفي السودان ، وفي غرب ووسط أفريقيا .

✳ ولم تكن نشر فكرة ، بقدر ما عنيت بالفكرة من حيث : تطبيقها في الحياة العملية .

✳ ولم تكن دعوة للانقطاع الى العبادة . انما كانت دعوة الى العبادة والسعي في الحياة معا .

✳ ولم تكن دعوة للاستسلام والتواكل . بل كانت دعوة الى التوكل على الله ، واعداد الانسان بتعليمه الرماية ، واستخدام السلاح ، للدفاع عن النفس والوطن الاسلامي .

✳ واستفادت بطلب الرجوع الى الكتاب والسنة في الاستشهاد بآياته في العظات والتوجيه الروحي .

وهذنت الى تصفية النفوس ،

والى ربط الأفراد برباط روحي أخوي ،

والى توجيههم نحو أمنهم في الداخل والخارج ،

وقضت بينهم في الخصومات .

وأخذت من غنيهم لفقرهم .

وأعطت من عالمهم لجاهلهم .

وضربت بشيوخها المثل في الصفاء والزهد في الدنيا ، والتضحية في
سبيل الهدف العام .

وطالبت بالرجوع الى الكتاب والسنة .

وطالبت بممارسة الانسان عمله الفكرى في الكتاب والسنة و «الاجتهاد»
فيهما .

وآمنت بأسلوب الاقتناع ، وتجنب أسلوب العنف والشدة .

وعملت على صيانة سلطان الخلافة العثمانية وصمدت عمل الحلفاء
الغربيين .

✳ فهل هى حركة روحية تسعى لتطهير النفوس ؟

✳ وهل هى حركة فكرية تسعى لتوضيح المبادئ وتستند الى المنطق
الانسانى فى ذلك ؟

✳ وهل هى حركة اجتماعية ، رأت فى الزاوية خلق الوعى الاجتماعى
وتأكيده فى جماعتها ؟

✳ وهل هى حركة ثقافية تعليمية ، تسعى الى تنوير أتباعها عن طريق
المعرفة ؟

✳ وهل هى حركة سياسية تهدف الى القيام بما تقوم به دولة نحو
رعاياها فى تأمينهم على حياتهم فى الداخل بالفصل فى الخصومات بينهم
وتوجيههم نحو العمل من أجل العيش ، وفى الخارج باعدادهم للدفاع عن
أنفسهم كجماعة وأفراد ؟

✳ وهل هى صورة من حركة محمد بن عبد الوهاب ، اقتنع بها مؤسسها
أثناء اقامته الطويلة بمكة لدراسة تعاليم الوهابية وأصولها ؟

كل هذا يصحح أن يقال .

وما يقال عندئذ له سند في تاريخ هذه الحركة .

ولكنها قبل كل شيء حركة اسلامية : تركزت في برقة ، وظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وكان لها أثر ايجابي في مقاومة الاستعمار الغربي ، وفي تأسيس الدولة الليبية الحديثة .

واذا كنا نرى من زاوية التاريخ قيمة هذه الحركة في بناء جماعة اسلامية توية تتحد في داخلها ومع بقية الجماعات الأخرى في الوطن الاسلامي . وتتكل ضد الاستعمار الصليبي ، فانا نرغب في أمل أن يعود هذا التاريخ الماضي للسفوسية ، ويتبلور في هذه الدولة الفتية الحديثة ، ليبيا المستقلة ، وتصبح صلبة غير طيبة في مواجهة الاستعمار الشرقي ، ومتحررة من كل اثر للصليبية الأوروبية ، وللإلحاد الماركسي .

ان أخوف شيء الآن على ليبيا المعاصرة ، التي أسستها الحركة السنوسية الاسلامية ، أن تنحرف في تيار الماركسية اللينينية باسم « الثورة » أو باسم « الاشتراكية » وتنقلب رأسا على عقب من ايمان بالله الى كفر به ، ومن روحية معتدلة مستقيمة الى مادية طاغية ، وهي لم تمارس « الاستقلال » بعد ، ولم يتهيا لأبنائها أن يقفوا على أقدامهم ثابتين في نظرتهم الى تيارات الاستعمار الجديد . وهي تيارات العقلية اليهودية العالمية باسم « الثورية » مرة ، وباسم « الليبرالية » مرة أخرى .

انه دعاء وأمل ، ولكن في خوف ووجل .

محتويات الكتاب :

الموضوع	الصفحة
مقدمة :	٣
تمهيد : الفكر الاسلامى	٦

الفصل الأول

(١٦ — ٢٥)

تقييم الفكر الاسلامى فى مرحلته الاولى	١٦
الفكر الاسلامى فى جانب التفلسف	١٧

الفصل الثانى

(٢٦ — ٣٢)

اعادة بناء المجتمع الاسلامى	٢٦
-----------------------------	----

الفصل الثالث

(٣٣ — ٦٦)

ابن تيمية	٣٣
أسس النقد عند ابن تيمية	٣٥
ابن تيمية والشيعة	٣٨
مع غلاة الشيعة	٤٢
تعاليم الاسماعيلية	٤٥
١ - فى جانب الله	٤٧

٤٨	٢ — في جانب الوجود والعالم
٤٩	٣ — في جانب الانسان
٥٤	ابن تيمية وملاحدة الصوفية
٦١	ابن تيمية والفلاسفة
٦٣	ابن تيمية والمتكلمون
٦٤	ابن تيمية والفقهاء
٦٨	ابن تيمية والمفسرون واهل الحديث
٦٠	٢٠٠

الفصل الرابع

(٧٠ — ٨٤)

٧٠	محمد بن عبد الوهاب
٧٢	١ — الجانب السياسى
٧٤	٢ — الحركة الدينية الاصلاحية
٧٥	أسس الدعوة الوهابية
٧٩	التعليق على حركة محمد بن عبد الوهاب

الفصل الخامس

(٨٥ — ١٠٢)

٨٥	الحركة السنوسية
٨٩	عوامل الحركة السنوسية
٩٢	١ — تعاليم السنوسية
٩٥	٢ — الزوايا السنوسية
٩٨	السنوسى والخلافة العثمانية
١٠٠	طابع الحركة السنوسية
١٠٣	محتويات الكتاب

رقم الايداع ٢٨٥٣ / ١٩٨١

الترقيم الدورى x — ١٣ — ٧٣٣٥ — ١٧٧

هذا الكتاب

« الفكر الإسلامى فى تطوره » :

* هذا الكتاب يوضح فى خطوط عامة : مراحل التفكير لدى المسلمين ، منذ أن اتصلوا بغيرهم ، واطلعوا على ما لهم من عقائد . واتجاهات فكرية . . ومذهبية ، متعددة . كما يعرض لموقف المسلمين — وهو موقف يختلف من طائفة الى أخرى — فى مواجهة هذه العقائد والاتجاهات . . .

* ويستهدف بالذات : بيان أن تفرق المسلمين فى مواجهة المذاهب والمدارس الفكرية والثقافية التى كانت لغير المسلمين عند الاتصال بهم ، لا تعود الى كتاب الله ، وسنة رسوله الصحيحة عليه السلام . بل تعود الى عوامل سياسية ، وعنصرية متوطنة فى تجمعات المسلمين . . . والى عوامل خارجية دفعت بعضهم الى الرفض والبعض الآخر للقبول ، لما انكشف لهم من عناصر الثقافة ، والفكر الأجنبى . وهذه العوامل دائرة مع الزمن والأيام التى تمر بهم .

* ويكشف عن الأبعاد التى يحدد بها ابن تيمية دعوته الى المسلمين : الى وقفة من الطائفية ، والمذهبية التى تفشت فى الأمة الإسلامية ، ومزقتها الى مجموعات يخاصم بعضها بعضا . وهى وقفة المؤمن بكتاب الله ، وسنة رسوله الصحيحة ، عليه السلام . . . والناقد المتريث لما عدا هذين المصدرين ، رغبة فى اضعاف الشقاق على الأقل ، وتمهيدا للوصول الى وحدة الكلمة بينهم . وهى كلمة القرآن ، والسنة الموضحة لما أجمل فيه .

* ويربط بين العمل الفكرى للمسلمين فى الحاضر ، بما كان لهم فى الماضى . وهو عمل غايته الدفاع عن الاسلام فى وجه التحديات والانحرافات ، التى يعلنها الحاقدون ضده ، من وقت لآخر .

* والكتاب ينتهى الى القول الصريح : بأن « العصمة » هى فى جانب الله وحده وحيا فى كتابه . . وتبليغا فى السنة الصحيحة لرسوله صلى الله عليه وسلم . كما ينتهى الى أن الفكر الإسلامى فى مؤلفات المسلمين ليس فى مستوى واحد : فى النضوج . . ووضوح الموضوع . . والقراءة دين الله . . والريادة فى رأى . وانما هو صاحب مستويات عديدة ، مختلفة . وسيظل الاعجاز . . وستظل القدوة لجميع المؤمنين ، لكتابه وحده : فى رسالته . . وفى تعبيره وفى مبادئه .

